وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة فيكون أخص من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر أو من النبوة بمعنى الارتفاع أو هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام فيه للعهد الخارجي أو المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي (ستفترق أمتي) أي أمة الاجابة وهم الذين آمنوا به صلى الله عليه وسلم وهو الظاهر فان أكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب أريد به أهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على أمة الدعوة لكان له وجه وأنت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر أكثر من هذا العدد بكثير (ثلاثا وسبعين فرقة) السين اما للتأكيد

(قوله وقد يخص بمن هو صاحب كتاب أو شريعة) يشكل باسماعيل عليه السلام فانه كان رسولا لقوله تعالى في شأنه وكان رسولا نبيا مع انه لم يكن صاحب شريعة ولا كتاب لان أولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على دينه اللهم الا أن يكتفي بوجود الكتاب معه ولا يشترط الانزال اليه فانه كان معه صحف ابراهيم (قوله واشتقاقه من النبأ الخ) أي اشتقاق النبي بالمعنى المذكور من النبأ بمعنى الخبر واليه ذهب سيبويه ويؤيده جمعه على نبآء وانبياء كعظيم وعظام وشريف واشراف وقراءة نافع في جميع القرآن بالهمزة الا انه لما التزم العرب ابدال الهمزة بالياء وادغامه الا أهل مكة جمع على أنبياء نحو سخي وأسخياء وليس المراد انه اشتق النبي بمعنى المخبر أولا ثم أطلق على المعنى المذكور اطلاقا للعام على الخاص كما توهم فاورد عليه انه على هذا التقدير أيضا منقول فلا يصح مقابلته بقوله أو منقول من النبي الخ فانه لم يثبت فعيل بمعنى مفعل الا عند البعض حيث قال الشاعر * أمن ريحانة الداعي السميع * نعم لو ثبت نبأ بمعنى أخبر كما في الصحاح كان النبي مشتقا من النبأ بمعنى الاخبار فيكون فعيلا بمعنى فاعل لكن صاحب القاموس والبيهقي ينكره (قوله أو من النبوة) بالواو أو الهمزة فانه على الوجهين بمعنى ما ارتفع من الارض كما في القاموس فهو اشتقاق من الجامد كاشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر وأما ما ذكره الشارح من أنها بمعنى الارتفاع فلم يوجد في الكتب المتعارفة من اللغة (قوله أو منقول من النبي) بالهمزة وغير الهمزة بمعنى الطريق لكونه طريقا للخلق الى الله تعالى (قوله للعهد الخارجي) أي للاشارة الى حصة معينة من الجنس وهو محمد صلى الله عليه وسلم (قوله أو المراد به الفرد الخ) فتكون اللام للجنس فانه لكماله كأنه الجنس كله كما في زيد الشجاع (قوله فان فرق الكفر الخ) يمكن ان يقال الكفر ملة واحدة فجميع فرق الكفر فرقة واحدة (قوله اما للتأكيد) أي تثبيت الافتراق وتقريره وانه متحقق لا محالة في الكشاف في تفسير قوله تعالى فسيكفيكهم الله معنى السين انه كائن لا محالة وان تأخر الى حين قال الفاضل اليمني في حاشيته ناقلا عن المصنف الاصل في السين التأكيد لانه في مقابلة لن قال سيبويه ان لن افعل في مقابلة سأفعل وفيه أيضا في تفسير قوله تعالى أولئك سيرحمهم الله السين تفيد وجود الرحمة لا محالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قوله سأنتقم منك يعني انك لا تفوتني يوما وان تباطأ ذلك ونحوه سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك فترضى وسوف نؤتيهم أجورهم ولا يخفى ان كلامه صريح في ان السين وسوف مستعملان في الآيات الكريمة لمجموع معنى التأكيد والاستقبال وان مدلوله تأكيد مضمون الاثبات في الاستقبال كما ان مدلول لن تأكيد النفي في الاستقبال فمعنى السين في الحديث تأكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لا محالة وان تأخر لمصلحة والشارح توهم ان التأكيد معناه المجازي وان معناه الحقيقي الاستقبال القريب فردد بينهما مع تقديم المجازي فاحتاج الى بيان العلاقة بقوله فان ما هو متحقق الوقوع قريب بمعنى ما هو متحقق الوقوع وان كان بعيدا فهو قريب ولذا قيل ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت فاستعمل لفظ السين الموضوع للازم أعني الاستقبال القريب في الملزوم أعني تحقق الوقوع ولا يخفى انه لا يصح الترديد بين المعنى المجازي والحقيقي الا اذا كان المجازي متضمنا لنكتة أو يحتاج المعنى الحقيقي الى ارتكاب تكلف ولو سلم انه مستعمل في التأكيد فقط فالاظهر انه مبني على التجريد عن الاستقبال ولا يحتاج الى بيان العلاقة

فان ماهو محقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى أو معناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حياته صلى الله عليه وسلم وما يتوهم من أنه ان حمل على أصول المذاهب فهي أقل من هذا العدد وان حمل على مايشمل الفروع فهو اكثر منه توهم فاسد لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد وقد يقال لعلهم في بعض الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في اكثر الاوقات (كلها في النار) من حيث الاعتقاد فلا يرد أنه ان

(قوله كما قيل في قوله تعالى الخ) ان أراد ان سوف فيه لمجرد التأكيد فباطل فانه نص في الكشاف ان معناه ان الاعطاء كائن لا محالة وان تأخر لما في التأخير من المصلحة وان أراد ان لام الابتداء فيه لمجرد التأكيد كما قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى لسوف اخرج حيا فان قلت لام الابتداء على المضارع تعطي معنى الحال فكيف جامعت حرف الاستقبال قلت لم تجامعها الا مخلصة للتأكيد كما اخلصت الهمزة في يا الله للتعويض واضمحل عنها معنى التعريف اه فالتأكيد ليس بشئ لان المجاز يكفيه وجود العلاقة ولا يتوقف على السماع وان توقف عليه كما هو مذهب البعض فلا بد من النقل في السين (قوله اشارة الخ) بان يراد بزمان الحال الذي أريد الاستقبال بالنسبة اليه زمان حياته صلى الله عليه وسلم فان زمان الحال عبارة عن أواخر الماضي وأوائل المستقبل وهو يختلف بحسب الاعتبار لكن لا يخفى ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبار عن الغيب ومعجزة له صلى الله عليه وسلم سواء وقع في حياته أو بعدها (قوله وما يتوهم الخ) هذه الشبهة مذكورة في عقائد الشيخ التوربشتي أوردها على ان حمل الحديث على الفرق المشهورة كما هو مسطور في الكتب بعيد (قوله أصول المذاهب الخ) اي التي تتشعب عنها المذاهب أقل من هذا العدد لانها على ماذكروه ثمانية كما في المواقف أو ستة كما في الغنية والتمهيد أو اربعة كما في الملل والنحل (قوله على مايشمل الفروع الخ) لان المعتزلة على ماقال في المواقف تتشعب الى عشرين والشيعة الى اثنين وعشرين والخوارج الى عشرين والمرجئة الى خمس والنجارية الى ثلاث والجبرية والمشبهة والناجية فهذه ثلاث وسبعون فرقة لكن بعض تلك الفرق يتشعب الى فرق كالناجية تتشعب الى الاشعرية والماتريدية وأصحاب الحديث وكذا الاباضية من الخوارج تتشعب الى اربع والثعالبة منها الى اربع وحينئذ تكون الفرق اكثر من هذا العدد ومن هذا البيان يعلم انه لو حمل على الفروع فقط كان ايضا اكثر من هذا العدد الا انه لم يتعرض له لكونه بعيدا (قوله لا مستند له) اي لا مستند للحمل على الاصول مطلقا وما يعم الفروع لم لا يحمل على الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بان يكفر بتلك المخالفة بعضها بعضا ولا شك انها بهذا العدد لان الفرق المذكورة من كل واحدة من المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والمشبهة يكفر بعضهم بعضا فيكون عدد الاصول الهالكة اثنين وسبعين والناجية واحدة لانهم لا يكفر بعضهم بعضا فتدبر فانه خفي على الناظرين (قوله وقد يقال لعلهم) يعني ان المراد مطلق الفرق كما هو الظاهر ومعنى الحديث أنهم يبلغون في وقت ما الى هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات واعلم ان الاعتراض المذكور وجوابه مبني على ان المراد الافتراق في الدنيا واما اذا أريد الافتراق في الآخرة فلا اشكال وكذا الاشكال الآتي والامام حجة الاسلام حمله على الافتراق في الآخرة وهو الظاهر من الحديث الا ان موافقته للحديث الذي رواه الترمذي ان بني اسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار الا واحدة قالوا من هي يارسول الله قال ما انا عليه واصحابي تقتضي الحمل على الافتراق في الدنيا كما عليه الجمهور (قوله من حيث الاعتقاد) لا قرينة على هذا التقييد في الحديث الا تصحيح المعنى على طريقة أهل السنة والاظهر ان يقال كلهم في النار لاجل الافتراق المذكور الا واحدة فان افتراقهم ليس

ان اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان أريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد (الا واحدة قيل ومن هم) أي الفرقة الناجية (قال الذين هم على ما انا عليه وأصحابي) رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب أو جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من رأى النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به سواء كان في حال البلوغ أو قبله أو بعده طالت صحبته أو لا (وهذه) اشارة الى مقاصد هذه الرسالة (عقائد) المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا قادرا الى غير ذلك

موجبا لدخول النار لكونهم ثابتين على ما عليه الرسول والصحابة وليس افتراقهم الى بدعة توجب الفسق أو الكفر ولا يدخلون لاجل الافتراق في النار وذا لا ينافي دخولهم فيها للتقصير في العمل وما قيل ان المراد ان كل واحد واحد من تلك الفرق يدخل النار الا الفرقة الناجية فان كل واحد منها لا يدخل النار ففيه ان لفظ كل اذا أضيف الى المعرّف المجموع يكون لشمول افراد ما أضيف اليه لا لاجزائه انما يكون لشمول الاجزاء اذا أضيف الى المفرد المعرف نص عليه في المغني فيكون معنى كلهم في النار كل واحدة من تلك الفرق في النار لا اجزاء كل واحدة منها هذا على رواية كلهم واما على رواية كلها فالضمير راجع الى الفرق أو الى فرقة فهو مضاف الى الجمع المعرف أو المفرد المنكر وكلاهما لعموم الافراد (قوله فان المؤمنين الخ) يعني ان المؤمنين من الفرق الضالة اذا لم يكن افتراقهم وابتداعهم مفضيا الى الكفر لا يخلدون في النار فان الاجماع منعقد على ان جزاء الايمان دخول الجنة والخوارج القائلون بخلود مرتكب الصغيرة والكبيرة في النار والمعتزلة القائلون بخلود مرتكب الكبيرة انما قالوا ذلك لنفيهم الايمان عنهما (قوله استقلال الخ) يعني ان المراد كلهم يدخلون النار الا واحدة فانها لا تدخل بناء على قلة مكثهم فيها فان القليل في حكم العدم (قوله ترغيبا في تصحيح العقائد) لان قلة مكثهم فيها بالنسبة الى جميع الفرق يكون باعتبار أمر مشترك بين تلك الفرق وما ذلك الا العقائد (قوله والاصحاب جمع صحب الخ) الاصحاب جمع صاحب كطاهر واطهار ذكره في المطول وهذا عند من يجوز جمع فاعل على افعال واما عند من لا يقول به فهو اما جمع صحب بسكون الحاء كنهر وانهار أو جمع صحب بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف كنمر وانمار وعبارة الشارح في هذا المقام مضطربة ففي بعض النسخ جمع صحب جمع صاحب كركب جمع راكب فيكون الاصحاب جمع الجمع وفي بعضها أو جمع صاحب بكلمة أو وفي بعضها أو جمع صحب بمعنى صاحب وفي بعضها أو جمع صحب مخفف صاحب فعليك بالاعتبار (قوله من رأى النبي صلى الله عليه وسلم) الاولى لاقى أو أتى النبي صلى الله عليه وسلم ليشمل الضرير كابن أم مكتوم بعد البعثة الا انه ترك لانه المتبادر فاذا ارتد بعد الايمان به كان صحابيا مرتدا (قوله طالت صحبته) سنة أشهر فصاعدا أو عليه الاصوليون وقيل اذا طالت صحبته مع الرواية عنه (قوله اشارة الخ) ان كانت الخطبة الحاقية فالاشارة الى العقائد المدونة والا فالى الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين وبكانها محسوسة وانما اعتبر الاشارة الى المقاصد لان جميع ما في الرسالة ليست عقائد (قوله ما يتعلق الغرض الخ) الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد اذ ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقادية منها ما يكون الغرض منها نفس الاعتقاد لا ان يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد (قوله من غير تعلق الخ) أي لا يكون الغرض منها العمل المكيف بالكيفية المخصوصة من الوجوب والحرمة والندب والاباحة والكراهة وفيه اشارة الى ان الغرض منها العمل المكيف بالكيفية المخصوصة ولذا زاد لفظ الكيفية

من مباحث الذات أو الصفات وتسمى تلك الاحكام أصولا وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلاة والزكاة والحج والصوم وتسمى شرائع وفروعا وأحكاما ظاهرة (الفرقة الناجية وهم الاشاعرة) التابعون في الاصول للشيخ أبي الحسن الاشعري وهو منسوب الى أشعر وهي قبيلة من اليمن وقيل الى جده أبي موسى الاشعري رضي الله عنه فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المعتقدون لما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون في عقائدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه رضي الله تعالى عنهم ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل عن غيرهم كالشيعة المتبعين لما روى عن أئمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين بن محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية واستقر الرأي على انه ينبغي ان تكون تلك الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم يتقاربون في اكثر الاصول قلت اكثر الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفونها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان أصولهم مخالفة لاكثر أصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون صفاته لا هي عين الذات ولا غيرها والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شنعوا

ومباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها (قوله اصولا) لتفرع صحة الاعمال عليها (قوله وهم الاشاعرة) ومن يحذو حذوهم ومن يتفق معهم في الاعتقادات كالماتريدية واما الصحابة والتابعون والسلف الصالحون فهم قبل الافتراق فلا وجه لادراجهم في الفرقة الناجية والاشاعرة جمع اشعري حذف ياء النسبة ثم جمع جمع التكسير وزيدت التاء عوضا عن ياء النسبة (قوله التابعون في الاصول الخ) أي اكثر اصول الاعتقادات وان خالفوا في قليل منها كالتكوين فانه صفة وجودية عند الماتريدية اعتبارية به عند الاشاعرة وككون الايمان التصديق مع الاقرار أو التصديق فقط والاقرار شرط لاجراء احكام الايمان وعدم جواز انا مؤمن ان شاء الله تعالى والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وككون كلامه تعالى متنوع في الازل أو فيما لا يزال وككون افعال العبد بقدرة الله تعالى فقط أو بمجموع القدرتين أو اصل الفعل بقدرته وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد على انها ليست مخالفات في الاصول بل في كيفياتها و بعضها لفظية

(قوله ولا يتجاوزون الخ) فان من عقائدهم ان النصوص من الكتاب والسنة تحمل على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعي ولذا يثبتون ما جاء في الاخبار من الاحوال بعد الموت من غير تأويل نعم يقدمون العقل على النقل اذا كان مخالفا للعقل مخالفة بينة كاثبات الجهة والجسمية والمكان لانها دلائل الامكان والحدوث بخلاف المعتزلة فانهم يؤولون النصوص من غير ضرورة ولذا انكروا عذاب القبر وسؤال منكر ونكير وسائر احوال البرزخ (قوله ولا يسترسلون) الاسترسال الانبساط والاستئناس وفي تاج البيهقي الاسترسال كستاخ شدن ويعدى بالى فمعديته بمع بتضمين معنى المصاحبة والمقارنة يعني انهم يستأنسون الى عقولهم بحيث يؤولون النصوص من غير ضرورة بل بمجرد استبعاد العقل (قوله ينبغي ان تكون الخ) بل

يجب مخالفة تلك الفرقة لسائرها لانهم الذين على ما عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه

به كتبهم (أجمع) الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى الاصطلاحي وهو اتفاق جميع أهل الحل والعقد من الامة في كل عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست كذلك ولذا نسبه الى طائفة مخصوصة وهم (السلف من المحدثين) العارفين باحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمييز أقسامها من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها من الموضوعات (وائمة المسلمين وأهل السنة والجماعة) رضي الله عنهم (على ان العالم) هو في الاصل ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تعالى وهو ما سوى ذاته وصفاته (حادث) ولما كان الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات لا بالزمان وحاولوا بيان

وسائرهم اهل الاهواء والبدع فلا بد ان يكون في كل واحدة منه مخالفة لتلك الفرقة في أمر كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه (قوله اتفاق اهل الحل والعقد) الاولى اتفاق المجتهدين كما في كتب الاصول ولا يجب ان يكون كل مجتهد اهل الحل والعقد ولا ان يكون اهل الحل والعقد مجتهدا (قوله في كل عصر) الصواب ترك لفظ كل كما في عبارات القوم (قوله على حكم من احكام الدين) أي حكم شرعي على ما في التوضيح فالاتفاق على أمر لغوي او عقلي لا يكون اجماعا كالاجماع على ان الفاء للتعقيب وان الجمع المعرف باللام للاستغراق وعلى ان العالم حادث ولكن ما عليه الاكثرون أنه اتفاق مجتهدي الائمة على أمر من الامور سواء كان شرعيا أو لغويا أو عقليا دينيا أو دنيويا كامر الحرب وسياسة الرعية (قوله فان المذكورات ليست كذلك) أي المذكورات في هذه الرسالة ليست جميعها من احكام الدين اما اذا كان المراد بالحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فظاهر لان المذكورات فيما سوى ان معرفة الله تعالى واجبة وان النظر فيها واجب ليست من الاحكام الخمسة واما اذا كان المراد منها النسب الخبرية التي لا تدرك لولا الشرع فلان منها ما هي مدركة بالعقل استقلالا وكذا اذا زيد ما ورد به الشرع (قوله ولذلك) أي ولكون الاجماع بالمعنى اللغوي نسبه الى طائفة مخصوصة فان الاجماع المصطلح لا يحتاج الى نسبة (قوله كالخاتم) يعني ان هذا الوزن في الاسماء لآلة ما يشتق منه كالقالب والخاتم والطابع فالعالم معناه ما يعلم به الشيء أي شيء كان غلب فيما يعلم به الصانع من أجناس الموجود اذ لا يقال عالم زيد فهو موضوع للقدر المشترك بين كل الاجناس وكل جنس ولذا جمع (قوله وما سوى الله) أي جنس سوى الله وصفاته (قوله وصفاته) أي الثبوتية القديمة فانها ليست من العالم واما صفاته السلبية والفعلية فخارجة بقيد الموجود (قوله على المسبوقية بالذات بالعدم) فيه اشارة الى ان تفسير الحدوث بالمسبوقية بالغير مطلقا أو بلا استحقاق الوجود ولا اقتضائه أو بالامكان مخالف لاصطلاحهم قال الشارح في حواشيه القديمة الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية أعم من الذاتية والزمانية ولو قالوا بذلك ليفوتوا المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية (قوله يستلزم تقدم عدمه الخ) لانه لما كان محتاجا في وجوده الى الفاعل لم يكن له وجود من نفسه فكان له من ذاته انه لم يكن بمعنى سلب الوجود عنه لا بمعنى الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه غير الاتصاف بالسلب فان سلب الوجود عنه كسلب العدم في كونهما من ذاته والاتصاف بالسلب من عدم علته كالاتصاف بالوجود من وجود علته واذا كان من ذاته ان لا يكون كان عدمه مقدما على وجوده تقدما ذاتيا لان ما للشيء لذاته مقدم على ما للغير تقدما بالذات قال الشيخ في الشفاء في بحث التقدم والتأخر انهم جعلوا الشيء الذي يكون له الوجود أولا وان لم يكن للثاني وجود والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان تكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد

الوجود للكثرة أولا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد الوجود (٨) للكثرة بالتركيب منه انتهى ولا شك ان هذا المعنى متحقق في كل ما للشيء لذاته بالنسبة الى ما للشيء لغيره لانه لا يمكن ان يتحقق ما للشيء لغيره الا

ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزأ من علته التامة قطعا فلا تتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم أردف ذلك بقوله (كان بقدرة الله بعد ان لم

ويكون ماله لذاته متحققا ويمكن ان يتحقق ماله لذاته ولا يتحقق ماله لغيره وهذا معنى الاحتياج يكن والتقدم الذاتي ومصداقه الترتب بالفاء وههنا يصح الترتب بالفاء فيقال لم يكن له وجود من نفسه فوجد بالعلة وبما ذكرنا ظهر انه لا احتياج في اثبات التقدم بين ما للذاته وبين ما للغير الى ما قاله المتأخرون من ان ارتفاع ما بالذات يستلزم ارتفاع ما بالغير من غير عكس فانه يرد عليه ان الاستلزام لا يستلزم التقدم وما حررنا معنى ما في الشفاء من أن للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له من علته ان يكون أيسا فالذى يكون للشيء في نفسه أقدم في الذهن بالذات لا بالزمان من الذى يكون له من غيره فيكون كل معلول أيسا بعد ليس بعدية بالذات وقد صرح بما ذكرنا في الشفاء قبل هذا الكلام بقوله فيكون عنه أي عن الفاعل وجود الشيء بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود ولذلك الشيء انه لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن وليس له من الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له من ذاته ان لا وجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كائنا بعد ما لم يكن وبما حررنا لك ظهر اندفاع ما في الحواشي القديمة للشارح تبعا للامام من انه ليس للعالم في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له من نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة ولا وجه لما قال الشيخ انه في نفسه معدوم بل انه في نفسه مسلوب الوجود وهو غير كونه معدوما اى متصفا بالعدم فانه من العلة وقد وجه بعض الفضلاء كلام الشيخ بما حاصله انه ليس المراد من كون العدم للمعلول في نفسه انه اقتضى العدم حتى يمتنع او انه أولى به لانتفاء الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تأثير وايجاد وجعل كما في وجوده لان علية العدم للعدم ليست بالتأثير والايجاد بل هي عبارة عن عدم تأثير الوجود في الوجود فالعدم أولى للممكن لاجل هذا وأحق ولا معنى للتقدم الذاتي الا الاحقية على ما يستفاد من كلام الشيخ في الهيات اشاراته في بيان التقدم الذاتي انتهى وفيه بحث اما أولا فلما سبق نقلا عن الشفاء من ان للمعلول من ذاته ان لا وجود فجعل الذات علة للاوجوده واما ثانيا فلانه لا دخل لقوله فالذى يكون للشيء في نفسه أقدم من الذى يكون له من غيره واما ثالثا فلان أحقية العدم للممكن بواسطة عدم احتياجه الى تأثير وايجاد ممنوع لاحتياجه في العدم الى عدم التأثير قال الشيخ في الشفاء الممكن انما يصير أحد الامرين أى الوجود والعدم واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودى فبعلة وجودية واما المعنى العدمى فبعلة عدمية أى عدم العلة للمعنى الوجودى واما رابعا فلانه على هذا التوجيه ينتقض حصرهم التقدم في الانواع الخمسة لان كون الشيء أولى بشيء وأحق به بواسطة عدم احتياجه الى التأثير والايجاد نوع آخر منه (قوله كيف والتقدم الذاتي الخ) أجاب عنه الشارح في حواشيه القديمة بانها ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها في هذا النظر ولذلك صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة (قوله فلا تتحقق العلة التامة البسيطة) وما قيل انه يلزم التناقض أيضا لان العلة في آن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا أجزاؤها فيلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك الآن توهم لان السابق هو اللاوجود من نفسه وهو لا يناقض الوجود من العلة.

يكن) اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل قديمة بجنسها فان صور خصوصيات أنواعها لايجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم أن قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتى وقد رأيت انا كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ بار بعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتى كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزمانى عنه مخالف لما اشتهر من قوله قدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من أصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا شك لو لم يكن جميع ما لا بد منه فى وجوده ممكن ما حاصلا فى الازل

بعد تحقق العدم) فيه اشارة الى ان كان فى الموضعين تامة والبعدية زمانية لتبادرها عن لفظ اللغة والعرف ولا يلزم من كون عدم العالم فى زمان سابق على زمان وجوده وجود الزمان وحدوثه مع عدمه على ما وهم لان الزمان عند المتكلمين أمر موهوم لا وجود له فى الاعيان فهو ليس من العالم (قوله مجرد اصطلاح) اشارة الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة (قوله والمخالف فى هذا) أى كل ما سوى الله وصفاته حادث فانهم ذهبوا الى رفع الايجاب الكلى (قوله ذهبوا الى قدم العقول) الأظهر الافيد ان يقال فانهم ذهبوا الى قدم العقول والنفوس والفلكيات أى الافلاك وما فيها بذواتها لانها سوى الحركة والوضع (قوله والعنصريات) أى العناصر وما يتركب منها (قوله بموادها) الظاهر بمادتها لان مادتها واحدة بالشخص عندهم (قوله لا اشخاصها) أى لا اشخاص الصور الجسمية لظهور أن الانفصال الموجب لعدم بقاء

الشخص (قوله قديمة بجنسها) وهى مطلق الصورة النوعية فانها ماهية جنسية تحتها انواع متخالفة الماهية هى صور العناصر والمواليد (قوله لايجب أن تكون قديمة) بدليل الانقلاب بل يجوز ان تكون كلها حادثة عن أمر آخر كما نقل عن بعض قدمائهم ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فحصل منه السموات والعناصر الاربعة أو بعض

عن بعض كما قيل ان النار حادثة عن الهواء بمشايعة حركة فلك القمر (قوله والظاهر من كلامهم) فان المواليد الثلاثة قديمة أنواعها عندهم والظاهر بقاء صور العناصر فيها (قوله فلا يمكن حمله الخ) لانه يستلزم اتفاق الحكماء كلهم على القدم الذاتى للعالم (قوله من قدم النفوس) صرح فى شرح التجريد الجديد بان أفلاطون ذهب الى قدم النفوس الناطقة (قوله ولذلك لم يعد من الفلاسفة) فان الفيلسوف باحث عن أعيان الموجودات على ما هى عليه بقدر الطاقة فلا بد من الجزم باحد الطرفين من الاثبات والنفى والتوقف جهل (قوله على مذهبهم) وهو رفع الايجاب الكلى واما التفصيل الذى نقل عن ارسطو فدلائله مذكورة فى مواضعه مجمله ما ذكره الشارح فى رسالة حدوث العالم من أن الحوادث لا بد أن تستند الى مادة مستعدة والى حركة سرمدية ثم ثبت ان المادة والجسم الذى هو معروض تلك الحركة لا يمكن صدورهما عن المبدا الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متأخرة فى الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا أولا والصورة المشخصة متأخرة عن الهيولى بواسطة الشكل الذى هو مشخصها وان كان مطلق الصورة متقدما عليها فلا يكون أيضا صادرا أولا والاعراض ظاهر أيضا ان لا تكون صادرا أولا فيكون الصادر الاول جوهرا مفارقا وهو العقل الاول

ثم ردف بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا يثبت شئ من تلك المقدمات اذ فيها المنوع الظاهرة كما لا يخفى
الفطن المتدرب ثم التفصيل الذي يزعمونه في ترتب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود لم يقيموا
دليلا يفيد ظنا او وهما بل ساقوه تخمينا (قوله من غير حدوث امر آخر) ان اراد بالحدوث الوجود
فنختار انه حدث الممكن من غير حدوث امر آخر ولا يلزم وجود الممكن من دون تمام علته لجواز ان
تمام علته امر اعتباري متجدد وان اراد به معنى التجدد فنختار الشق الثاني ولا يلزم التسلسل المحال لكو
في الامور الاعتبارية بل نقول التسلسل غير لازم لجواز ان يكون ذلك الامر الاعتباري تجدد
فلا يحتاج الى حدوث امر آخر وانه لا ينقبض عن ذلك (قوله وانت خبير الخ) العبارة مختلة والظاهر ا
يقال انه لو كانت تلك الحوادث التي هي واسطة في حدوث الممكن متعاقبة بان يكون السابق منها معدا لو
اللاحق فلا يلزم التسلسل المحال وما قيل ان عدم كل واحد

منها لا بد له من علة موجودة فننقل الكلام الى علتها حتى يلزم التسلسل في الامور المجتمعة المترتبة واما عدم امر موجود الى آخر الكلام الذي ذكره الشارح فليس بشئ لان كل سابق منها كان معد الوجود اللاحق كان الفاعل مع كل سابق مفيدا لوجود الخاص باللاحق اعني الوجود الذي بعد العدم من غير حاجة الى امر
آخر (قوله ونحوه) من الذاتيات المشتركة بين المعدات وان لم يكن تمام المشترك وليس المراد متحققا
به العرضي اذ لا يلزم من عدم تناهي المعدات ازلية عرضي مشترك بينها وهو ظاهر وفيه ان اللازم ازلية فرد
من المعدات اذ لا يلزم ان يكون بينها اشتراك في ذاتي لجواز ان يكون لكل واحد منها ماهية منحصرة في فرد
(قوله ودعوى ان تلك المعدات لا تنتظم الا بحركة سرمدية) لان تينك الدعوتين انما تتمان لو ثبت انحصار
المعدات في الاوضاع الفلكية والاستعدادات المتعاقبة على المادة بتوارد الصور عليها وهو مما لم يقم عليه
برهان (قوله فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض) فيه بحث لان المجيب لم يقل انه غير ممكن في الازل
بل انه غير ممكن وجوده الازلي ويجوز ان يكون نحو من انحاء الوجود ممتنعا مع امكان مطلقه فان الحادث
اليومي ممكن الوجود في الازل مع عدم امكان وجوده الازلي وهذا معنى ما تقرر عندهم ان ازلية الامكان
لا تستلزم امكان الازلية وقد اعترض عليه السيد السند الشريف واثبت الاستلزام فان اردت الاطلاع عليه
فشرح المواقف في بحث الامكان وحواشينا عليه (قوله لان الامكان مما لا بد منه) اذ الواجب والممتنع
لا يكونان معلولين لشئ سواء كان الامكان المذكور معتبرا في جانب المعلول او في جانب العلة

اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن
التامة وان كان الثاني فاذا احدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث
آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر ...
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو
لحدوثه معد الوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شروط
استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فحينئذ لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه
ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم
المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بهذه الحركة قديم سواء كان جسما او غيره دعوى
من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لا بد ان تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصور
المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول
وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا
لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم
انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل
خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد
منه في وجوده الثاني باختيار الشق الثاني وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده

ذ من جملته تعلق الارادة الخ) فان الملازمة فى قوله فان كان الاول لزم وجود الممكن فى الازل انما تتم
التعلق المذكور داخلا فيما لابد منه فى وجوده (قوله بل بوجوده فيما لايزال) فاذا تعلقت الارادة
ه فيما لايزال كان الممكن موجودا بهذا التعلق فيما لايزال من غير لزوم وجوده بدون تمام علته
ره الى امر آخر (قوله متمما لعلة وجوده) بان لم يتوقف وجود المعلول على شئ آخر سوى هذا التعلق
زلى بوجوده فيما لايزال وحينئذ يلزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف اولا بان توقف على امر آخر سوى
ا التعلق فيلزم خلاف المفروض لان المفروض ان الممكن موجود فيما لايزال
بهذا التعلق من غير افتقار الى امر آخر (قوله سواء كان) اى نحو التعلق مقارنا لوجود ذلك المعلول او متأخرا وجوده عن ذلك النحو كما نحن فيه (قوله وقد يقال الخ) تأييد لما ذكر فى الجواب من ان وجود المعلول تابع لنحو تعلق الارادة يقع على طبقه ولو وقع على غير ذلك النحو لزم التخلف ومحصله ان معنى كون الشئ ازليا انه سابق على الزمان موجود حال عدمه والواجب تعالى لما كان متعاليا عن
الزمان خارجا عنه لا يوصف بكونه فى الزمان انما يوصف به ما يكون موجودا فيه والله تعالى سابق عليه (قوله فلا شئ غيره فى الازل) لان كل ما سواه واقع فى الزمان فان كل ما يوجد انما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها باوقاتها فكل ما سواه واقع فى وقته المختص به على حسب تعلق الارادة وكذا الزمان فانه من جملة الممكنات وجد بسبب تعلق الارادة الازلية بوجوده المتناهى (قوله وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان) حتى يلزم وجود الزمان حال عدمه فانه تعالى ليس بزمانى بان يكون وجوده فى الزمان بل سابق عليه (قوله فان قيل الخ) استدلال على قدم بعض الممكنات على تقدير كون الفاعل مختارا كما ان الاول استدلال على قدمه مطلقا

متحققا فى الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فى الازل ولم تتعلق الارادة بوجوده
فيه بل بوجوده فيما لايزال من الاوقات الآتية ولا يرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده
اما ان يكون متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الازل لامتناع التخلف
وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على
انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت
الارادة بوجوده فى وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لابد من اختيار احد شقى
الترديد الذى اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس كذلك
وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه
الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة كالطول
والقصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود
الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل المختار
على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال ان
الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى
لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان فلا
شئ غيره فى الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من
تخصيص الممكنات بوجودها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة
الازلية بوجوده المتناهى وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس
بزمانى حتى يقال انه مقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة فى ان الارادة القديمة
بذاتها ليست كافية فى وجود الممكن وعلى فرض ان تكون كافية يلزم قدم الممكن فلا
بد من تعلقها وحينئذ لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم
التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثانى يلزم

قدم الممكن الذى تعلقت به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمى فلا
يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فى الامور الاعتبارية وهى
التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة كانت وجودية او عدمية بوقت
دون وقت يحتاج الى امر مخصص بالبداهة واما التسلسل فى التعلقات بان يكون
مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة فى ذلك الوقت
وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة وجوده فى ذلك
الوقت وارادة ارادة وجوده فى ذلك الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا
فتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدا وتنتهى من جانب الآخر الى ارادة ذلك
الممكن وحينئذ يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية حتى تنتهى الى الاستعداد القريب الذى يلى المعلول فقد قيل عليه انه باطل
مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير
المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذى يلى الممكن قلت وانت
تعلم انه لا انحصار ههنا بين حاصرين اصلا بل ذات الارادة محفوظة فى جميع
المراتب وتتوارد عليه تعلقات مترتبة غير متناهية على نحو تعاقب الاستعدادات
الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا المريد طرف السلسلة كما ليست المادة
طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد وان ظهر عن بعض من يعتقد
عليه الاماثل بالاعتقاد والوجه الثالث من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا
بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضى ان لا يوجد شئ من الحوادث اليومية واجيب
عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم بأسره هو التسلسل فى الامور المجتمعة فى
الوجود وهو محال واما التسلسل فى الحوادث اليومية فتسلسل فى الامور المتعاقبة ولا
يجامع المتقدم فيها المتأخر ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم فان الافلاك قديمة
عندهم وحركتها دائمة فهى ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار

(قوله فقد اجيب عنه تارة الخ) اى اجيب عنه تارة بكذا وتارة بما مر من ان التعلق ازلى متعلق بوجوده فى
وقت مخصوص فوجد الممكن على نحو تعلق الارادة وعدل قوله تارة محذوف لانسياق الذهن اليه (قوله
التعلق امر عدمى) اى ليس امرا موجودا حتى يحتاج الى امر آخر يخصص وجوده فى وقت دون آخر واما
نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمراد فهو مقتضى ذات الارادة فان من شأنها ان تتعلق بوقت
دون وقت ولا تحتاج الى امر آخر وحينئذ يندفع ما اورده الشارح بقوله وانت تعلم ان اختصاص الخ (قوله
وانت تعلم انه لا انحصار الخ) اى على ما ذكره القائل من ان الحاصرين نفس الارادة وتعلقها
التى تلى الممكن فان
التعلقات ليست بين
الارادة والمراد بل
تعلقات الارادة
بالمراد فالارادة
محفوظة فى جميعها
وليست طرفا لها
وما قيل ان الارادة
من جملة اسباب
وجود الحادث وهى
انما تؤثر بتعلقها
المتوقف عليها وهكذا
الى ان ينتهى الى
تعلق لا يكون بعده
الا المعلول فتنحصر
هذه التعلقات بين
الارادة السابقة
على التعلق وبين
وجود الحادث
الموجد به وهو المراد
من الانحصار بين
الحاصرين فجوابه
ان انحصار الامور
الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس آحاد سلسلته لانه صدرت
المستلزم لتناهى ما لا يتناهى وفيما نحن فيه ليس الطرفان من جنس آحاد السلسلة (قوله بان التسلسل اللازم
الخ) وذلك لانه تسلسل فى العلل فلا بد من اجتماعها فى الوجود (قوله فهى ذات جهتين الخ) ان اريد الحركة
بمعنى التوسط فهى حالة شخصية تقتضى عدم استقرار المتحرك فى حد من حدود المسافة اكثر من آن واحد
فهى قديمة من حيث الذات متجددة نسبتها الى حدود المسافة لاقتضائها عدم استقرار المتحرك فى حد ما
وتلك النسب هى الواسطة فى حدوث الحوادث واما نفسها فهى قديمة بالشخص صادرة من الفاعل القديم
وان اريد الحركة بمعنى القطع فهى امر واحد متصل غير قار الذات فهى باعتبار ماهيتها صدرت عن الفاعل

القديم ولكونها غير قارّ الذات يعرض لها الانقسام الى أجزاء لا تكون مجتمعة في الوجود ويكون بعضها متقدما على البعض بذاته وبهذا الاعتبار تكون واسطة في حدوث الحوادث لا ان لها أجزاء متجددة في الخارج حتى يرد ما أورده الشارح من أن التجدد عبارة عن انقضاء شيء وحدوث آخر فاذا عدم جزء من الحركة الى آخر ما ذكره فتدبره فانه دقيق وبالتدبر حقيق (قوله وانت مما سبق خبير) من قوله بانه لو جعل الامر الحادث الذي الخ (قوله على هذا الوجه) بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وقبله آخر الى ما لا يتناهى يكون كل سابق معدا للاحق فلا يلزم التسلسل المحال ولا يخفى انه اعادة للبحث السابق الا ان السابق كان في ممكن ما وهذا في العالم بخصوصه (قوله مستمرة متشابهة الاجزاء) ان أريد الحركة بمعنى القطع فكونها متشابهة الاجزاء على الحقيقة وان أريد بمعنى التوسط فكونها متشابهة الاجزاء من قبيل التوسع باجراء التشابه في النسب بمنزلة التشابه في الاجزاء (قوله فما سبب تجددها) فان قالوا ان تجددها لازم لذاتها لكونها غير قارّ الذات قلنا ان هذا الامر الغير القارّ الذات كيف صدر عن فاعل هو قارّ الذات فانه لا بد من المناسبة بين العلة والمعلول (قوله فلا بد لعدمه من علة حادثة الخ) قيل ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن عدمه لذاتها وليس كذلك لما حقق في موضعه قال صاحب التحصيل ولولا ان في الاسباب ما ينعدم لذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تفوت وتلحق اه أقول لا معنى لانعدام الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهي قديمة بالشخص باقية أبد الآباد عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهي متصل واحد غير قار الذات حاصلة في الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذا عرض لها القسمة في الوهم يتقدم بعض أجزائه على بعض فليس لها أجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها وفي تعليقات الفارابي الشيء لا يعدم بذاته وما يتوهم ان الحركة تعدم بذاتها محال فان عدمها سببها فاذا بطلت الحركة الاولى يتبع بطلانها وجود حركة اخرى ومعنى كلام صاحب التحصيل ان الانعدام بعد الوجود لازم لذاتها لكونها غير قار الذات كما يدل عليه قوله تفوت وتلحق لا ان عدمها مقتضى ذاتها فان وجودها وعدمها بعد الوجود من علتها وهي الفاعل القديم ومع المعدّ فان الحركات متعاقبة في الوجود على حسب تعاقب الارادات والتصورات الجزئية للاوضاع الجزئية في النفس الفلكي (قوله اما أمر موجود أو عدم أمر موجود) وذلك لان تلك العلة اما امر موجود بالوجود المحمولي او الرابطي او معدوم على أحد النحوين ولا واسطة بينهما فما قيل انه يجوز ان تكون علية عدم أمر اعتباري لا يستلزم حدوث أمر موجود كالامكان فان عدمه لا يستلزم الا الوجوب أو الامتناع وكل منهما من الامور الاعتبارية فلا يلزم حال عدم جزء من الحركة الا عدم الامكان المستلزم للوجوب أو الامتناع وفي حال وجوده يلزم تحقق الامكان وهو أيضا امر اعتباري فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة مدفوع والمعدوم لا يجوز ان يكون علة باعتبار عدمه السابق

صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت مما سبق خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسلسل واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الآحاد وهم قائلون بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها فات التجدد عبارة عن انتفاء شيء وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما أمر موجود أو عدم أمر موجود

او بعضها أمر موجود وبعضها عدم أمر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثانى يكون ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شئ لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل فى الموجودات التى هذه الاعدام أعدامها وعلى الثالث لابد ان يكون أحد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام أو كلاهما غير متناه وعلى الوجهين يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما فى حال وجوده السابق أو حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب أمر موجود أو عدم أمر يستلزم حدوث أمر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل فى الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة فى حال عدمه وان كان بسبب عدم أمر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود أيضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كان آنا كافيا فى انتفاء ما هو مانع عنه قلت تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث فاذا اجتمعت فى الوجود لزم التسلسل المستحيل لان الآحاد مترتبة فى الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة فى الوجود فيجرى فيها التطبيق ولا يقدح فيها عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث فى اليوم ونطبقها على السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان الى الآخر وان لم يجتمع فى الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل فى الموجودات الحادثة وقت عدمها أو وقت وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم المانع المستلزم لوجود المانع أو عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة فى الحدوث الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على أمور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل فى اسباب وجوده * الوجه الرابع ما عوّل عليه بعض المتأخرين وهو ان القول

فى عدم أمر موجود (قوله فيكون علة باعتبار عدمه اللاحق فهى بعد الوجود الحركة لانه ازلى والكلام فى عدم) ليست موجودا صرفا ولا معدوما صرفا بل مركبة منهما (قوله أو بعضها) يعنى علة عدمه الطارئ على وجوده (قوله فيلزم التسلسل فى الموجودات الخ) أى حتى يلزم التسلسل الخ) فانها علل لابد من اجتماعها فى الوجود (قوله وعلى الثالث) أى فى صورة تركيبها من الموجود والمعدوم لابد ان يكون أحد القسمين من الكلام الى علة ذلك الامر الموجود وعدم الامر الموجود فى حال وجودها (قوله وعلى الثالث) بعد نقل الامور الموجودة والاعدام الحاصلة أو كلاهما غير متناهيين اذ لو كانا متناهيين لامكن كونهما علة للعدم الطارئ لجزء من الحركة (قوله والحاصل الخ) زاد فى الحاصل لزوم التسلسل فى الامور المجتمعة حال وجود جزء من الحركة (قوله يلزم التسلسل المذكور الخ) لما مر من ان عدم أمر موجود لابد ان يكون عدم جزء من أجزاء علة وجوده (قوله وقس عليه حال الشق الثالث) فى انه يلزم التسلسل فى الامور المترتبة المجتمعة بالتفصيل الذى مرّ فى القسمين الاولين (قوله تلك الموانع متعاقبة فى الحدوث) لكونها لازمة للاعدام المتعاقبة فى الحدوث لكونها واسطة فى العدم الطارئ بجزء من الحركة (قوله نقلنا الكلام الى علة عدمها) أى عدم تلك الموانع بتوارد بان عدمها اما لامر موجود أو لعدم أمر موجود (قوله الوجه الرابع) من وجوه الايراد على دليلهم وذلك انه لما أورد الخصم على دليلهم النقض بالحادث اليومى وأجاب بابداء الفارق بين المدعى وصورة النقض بان اللازم فى صورة النقض ليس تسلسلا محالا لانه فى المعدات أعاد الخصم بابطال المقدمة التى بنى عليها الفرق فهذا الوجه معارضة فى المقدمة وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نقضا اجماليا بان دليله يستلزم المحال وهو اجتماع

بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له أولا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب أن يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل منها بل على بعضها وهو ظاهر بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا توجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد من الحوادث بديهية قلت هذا بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من أفراد الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا الفرد آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد وهو وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل فرد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد انما تلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكأنه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شيء من آحاده موجودا أصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد قدح بعض الفضلاء

المتناقضين وما قيل انه اثبات للنقض المذكور بابطال جوابهم عنه المبني على جواز تسلسل المعدات فلا يكون وجها رابعا من الايراد على دليلهم وكذلك الخامس توهم اذ ليس للخصم بعد ابداء المستدل الفارق الا الايراد على الدليل المذكور بعد ضم ذلك الفارق اما بالمنع أو النقض أو المعارضة وليس له منصب آخر في المناظرة (قوله فلا بد أن يكون الخ) نتيجة لما تقدم والمذكور سابقا كان بطريق الدعوى فلا تكرار وانما قلنا لا بد أن يكون الخ اذ لو كان مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وايضا في زمان عدمه ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو (١٥) خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبقه على الحادث وهو المطلوب (قوله مما يصدق عليه الحادث) فيه اشارة الى ان المراد من كل واحد الكل الافرادي كما في صدق الكلي على جزئياته وهو الحكم على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع كما في كل انسان حيوان وبهذه العناية يندفع ايراد الشارح لا بعدم المنافاة بين سبقه على كل واحد ومقارنته لبعض منها لانه حينئذ يكون الحكم بسبقه على كل واحد منها بشرط الانفراد اذ لو اعتبر مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها (قوله وهذا يوجب الخ) اي سبقه على كل واحد منها كلا افراديا يوجب ان يكون للقديم حالة وهي مقارنته مع عدم كل واحد منها دائما المستلزمة لعدم مقارنته بواحد منها فتحقق فيها سبقه على كل واحد منها كلا افراديا (قوله واذا كان مقارنا الخ) لان الايجاب الجزئي مناف للسلب الكلي سواء كان البعض معينا أو غير معين فاندفع ان مقارنته مع واحد معين ينافي سبقه على كل واحد منها اما اذا لم يكن معينا فلا يجوز سبقه على كل واحد مع مقارنته لكل واحد منها بان يكون سابقا على اللاحق مقارنا للسابق الى ما لا يتناهى (قوله هذا) اي المنافاة المذكورة (قوله لو استلزم حدوث) اراد بالحدوث لازمه اعني ثبوت الابتداء يعني ثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء للكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية فاندفع بحث الشارح

(قوله ليس الا في ضمن الافراد) يعني ليس للماهية وجود مستقل بدون الافراد سواء قلنا ان

في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم من قدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم • الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت مجتمعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من آحاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فيتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب واحد اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينافيه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية ولا يظهر التفاوت وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون في كل ما قبله من الآحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تتكافأ المسبوقية التي في المبدأ وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدأ مسبوقية لا يكون بازائها سابقية كما وجد في المبدأ سابقية ليس معها مسبوقية ليتكافأ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة من الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء اجتمعا في الوجود الخارجي اولا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة من الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الى غير انتهاء وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدأ الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدأ الجملة الاولى على مبدأ الجملة الثانية ينطبق سائر آحاد الاولى على سائر آحاد الثانية ونسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان ذلك لان السلسلة

الماهية موجودة بوجود الافراد او الافراد موجودة بوجود الماهية كما هو التحقيق (قوله ان لا يزال فرد من الافراد الخ) لا خفاء في ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية الا في ضمن الافراد لا وجود للفرد المبهم الا في ضمن الافراد فاذا كان كل فرد حادثا كان فردما ايضا حادثا والقول ببقاء الورد شهرا او شهرين قول ظاهري مبني على العرف دون الحقيقة (قوله اما اذا كان من الجانبين) بان لا ينقطع السلسلة لا في جانب الماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة (قوله كالمعلول الاخير) فيه اذا كانت السلسلة منقطعة في جانب المعلول كما مر والتشبيه باعتبار وجود المسبوقية في ذلك الواحد بدون السابقية لعدم اعتبار علته معه (قوله وان كان ذلك الخ) اي تجويزهم التسلسل الغير

في الامور المتعاقبة لان المدعى وهو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيها ثم قالوا ان التسلسل

في مقدوراته تعالى وفي الاعداد جائز لان عدم وجود السلسلة الغير المتناهية متحقق فيهما لان الموجود منهما متناه وانما عدم التناهي فيهما بمعنى عدم الانقطاع فكذا البرهان جار في الامور الغير المتناهية اذا كانت غير موجودة لان الموجود منها واحد في كل زمان (قوله فيرد عليه) خلاصته ان المدعى عدم وجود السلسلة الغير المتناهية مطلقا سواء كان في آن او في زمان واحد او ازمنة متعاقبة بل في الدهر ايضا الامتناع وجودها مجتمعة (قوله ينسبونه الى الدهر الخ) في الشفاء الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فانها ليست في زمان وان كانت مع الزمان كالعالم مع الخردلة وان لم يكن في الخردلة والشيء الموجود مع الزمان وليس في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو في الدهر واعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو في كل وقت بعد وقت على الاتصال وهو قياس ثابت الى غير ثابت وفي تعليقات الفارابي العقل يفرض ثلاثة اكوان احدها الكون في الزمان (١٧) وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى والثاني يكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت مع المتغير والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط الدهر (قوله فالدهر وعاء الزمان) لانه محيط به كذا في التعليقات (قوله ثم لا يخفى الخ) اي بعد ما تحقق ان التطبيق جار في صورة التعاقب وان المدعى متخلف عنه فالمحذور اللازم من التطبيق لازم في صورة التعاقب ايضا فلا يتوهم ان المحذور غير لازم في صورة التعاقب كما ان المحذور غير لازم من جريانه في الامور الاعتبارية اذ ليس في الخارج في زمان من الازمنة الا واحد من الآحاد فلا يلزم تناهي ما لا يتناهى ولا مساواة الناقصة للكاملة اي مساواة الجزء للكل (قوله وهذان المحذوران) الظاهر ان يقال وهذا المحذور ولا بد ان يقال ان هذين المحذورين يجريان على سبيل الترديد في صورة التعاقب (قوله مستحيل) واذا كان محالا يثبت تناهي ما فرض عدم تناهيه فيكون عدم التناهي محالا لان ما يلزم من فرض وجوده عدمه محال وهو المطلوب (قوله بمعنى انه يستحيل الخ) يعني ليس المراد استحالته باعتبار وجوده في نفسه بل باعتبار وجوده الرابطي وحاصل كلامه ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة وان لم تكن موجودة في زمان واحد لكنها موجودة في ازمنة غير متناهية فتحقق السلسلة الغير المتناهية واتصافه بالعدد يستلزم مساواة جزء العدد لكله بلا شبهة واندفع توهم عدم وجود الآحاد (قوله فليتأمل) لعله اشارة لما اورد على

الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى فيه متخلف لان غير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم تجتمع الآحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة هناك فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجود في جزء من تلك الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان برهان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كانت آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا تأبى عن قبول مساواة جزئه كله فليتأمل . واعلم ان الفلاسفة

برهان التطبيق من ان المفاوتة والمساواة من خواص الكم المتناهي من جهة تناهيه وانا لانسلم لزوم المساواة على تقدير ان يوجد من الناقصة بازاء ما يوجد في الزائدة بان ذلك كما يكون للمساواة يكون لعدم التناهي ايضا والجواب ان المراد بالمساواة ان تكون الناقصة كالزائدة في اشتمال كل منهما على ما تشتمل عليه الاخرى وان لا تظهر الزيادة التي في الجملة الزائدة في جانب المبدا فوجودها كعدمها (قوله تنتقل

اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها منضبطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدا على المبدا انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدا على المبدا وفي الثاني لابد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة فان قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازاءه واحد من اخرى اولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بانه في السلسلة المترتبة تنتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كانت الزيادة في الاوساط فتأمل ولي هنا كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتب لان المجموع متوقف على المجموع الا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي تنتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلاثة وهكذا الى غير النهاية فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون

الزيادة الخ) لكون الجهة متسقة النظام (قوله بل ربما كانت الزيادة في الاوساط) كون الزيادة في الاوساط غير لازم وامكان وقوع واحد من السلسلة الناقصة بازاء واحد من الاخرى كاف لنا في اثبات المطلوب وقال الشارح في شرح رسالة اثبات الواجب ولما لم يكن لغير المتناهية الغير المترتبة اتساق نظام لم يكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى انتهى لكن عدم امكان تطبيق واحد بواحد بحيث تظهر الزيادة في الجهة الاخرى محل بحث وانما يثبت ذلك لو كان وقوع الزيادة في الاوساط لازما وهو محال (قوله

فيكون المجموع الاول) اعني مجموع الامور الغير المتناهية متناهيا لانه لا يزيد على المجموع له الآخر الذي انقطعت به سلسلة المجموعات اعني الاثنين الا بآحاد متناهية وهي الآحاد التي سقطت من كل مجموع عند التطبيق (قوله فيلزم ان تكون له اجزاء متخالفة) اي متخالفة في الماهيات بناء على تخالفها في اللوازم مثل الاولية والتركيب والتمامية والناقصية والزائدية والمربعية والمكعبية والصمم والمنطقية

(قوله متغايرة) أى اذا لاحظت صورة الخمسة والخمسة والثلاثة والسبعة كان كل اعتبار غير الآخر وكل واحد منها كاف فى حصول ماهية العشرة فيلزم تعدد تمام ماهيتها (قوله هذا الكلام) أى ماذكره ارسطو فى امتناع التركيب انما يمشى اذا كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية وانه مع نفى الجزء الصورى فليس مراتب الاعداد الا الوحدات فتركبها من الوحدات تركب من الاعداد فلا يلزم تعدد تمام الماهية (قوله اما اذا كان الخ) ان اراد انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد عليها فيظهر لان الاختلاف بالخواص لابد لها من مبدا وان اراد انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد وجودى فيها فسلم لكن المراد بها من الاعداد ماهو بمنزلة الصورة النوعية فى كونها مبدأ الآثار المختلفة فان كل مرتبة عبارة عن الوحدات التى مبلغها تلك الوحدات قال الشيخ فى الشفاء ان كل واحد من الاعداد نوع فى نفسه وهو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشئ الذى لا يكون له حقيقة لا تكون له خاصة وليس العدد كثرة لا تجتمع

فى وحدة حتى يقال انه مجموع آحاده فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وليس يجب ان يكون الشئ واحدا له صورة كالعشرية مثلا والثلاثية وله كثرة ومن حيث العشرية ماهو وبالخواص التى للعشرة واما كثرته فليس له فيها الا الخواص التى للكثرة التى هى مقابلة الوحدة (قوله نوعا آخر) اذا كان كل مرتبة نوع ممتازا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز ان يكون جزأ من آخر فان النوع الحقيقى لا يكون جزأ من نوع حقيقى آخر فى شرح المواقف فالعشرة مثلا تشارك ما عداها فى كونه كثرة وتمتاز عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهى مبدأ لوازمها (قوله ومن البين الخ) ان اراد ان واحدا وواحدا مطلقا جزء من واحد وواحد وواحد فمسلم لكن باعتبار الاطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وان اراد ان واحدا وواحدا فقط بحيث لا يزيد عليها ولا ينقص فلا نسلم كونه جزأ من واحد وواحد وواحد (قوله ثم عدم الخ) جواب عن قوله فان قلت ان معروضاتها بعضها جزء لبعض (قوله ولا عينا له) بعد ما اثبت المغايرة بين المجموعين لا حاجة الى نفى العينية (قوله وعلى ذلك) أى على كون معروض الاثنينية مغاير المعروض الثلاثية يعنى ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستناد المعلولات الكثيرة الى مجموع ا ب ج فى مرتبة واحدة بدون اعتبار الهيئة الاجتماعية معه ليكون موجودا خارجيا فلو لم يكن المجموع غير الآحاد الحكم باستناد المعلولات الكثيرة اليه

له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان يقال بنفى تركبه منها والباطل الاول تعين الثانى قلت هذا الكلام انما يمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الآحاد فلا يتصور ذلك وحينئذ يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركبه من الاعداد التى تحته ومن البين ان واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التى تحته لا ينافى تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اى معروض الهيئة الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اى معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس معروض الاول خارجا عن المعروض الثانى ولا عينا له فيكون جزأ منه وعلى ذلك يبنى ما اختاره بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن (ا) وحده (ب) وعن (ب) وحده (ج) وعن مجموع (ا ب ج) د

حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبنى البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله أنه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحدة من السلسلة مستندة الى علتها الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع أو جزؤه أو خارج عنه والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب تعالى ولا قدح في هذا الدليل الآ بان نختار استناد المجموع الى جزئه على ما فصلناه في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاول جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هنالك الا الآحاد فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم أن تكون معلومات الله متناهية والا انتقض البرهان قلت لو كان علم الواجب بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق في معلومات الله ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علم الله تعالى اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله تعالى يستدعى بسطا

(قوله حتى يحصل معلولات كثيرة الخ) اذ من الجائز ان يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شئ وبتوسط (ج) ثان وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج ا) ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب كذا في شرح الاشارات للمحقق الطوسي (قوله واما المجموع فعلته الخ) فان القول باحتياج المجموع الى العلة مبني على مغايرته للآحاد كيف لا وامكانه مغاير لامكان الآحاد ووجوده مغاير لوجود كل واحد (قوله استناد المجموع الى جزئه) وهو ما فوق المعلول الاخير بمرتبة وهكذا الى ما لا يتناهى فلا يثبت الواجب (قوله فعلم الخ) نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا يبنى (قوله فان قلت فعلى ما ذكرت) من بطلان اشتراط الترتب في جريان برهان التطبيق يجب ان تكون معلومات الله تعالى متناهية والا أي وان لم تكن متناهية انتقض البرهان باشياء لجريانه فيها لوجودها في علمه تعالى واما عقد وراته تعالى ومراتب الأعداد فالموجود منها متناه وان لم يقف على حد وباعتبار تعلقاتها الازلية للقدرة التي يمتاز بها ما يصح ان يوجد عن غيرها وان كانت غير متناهية فلا وجود لها بهذا الاعتبار في الخارج بل لها الامتياز فقط فهي داخلة في المعلومات (قوله قلت الخ) هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام في العلم التفصيلي فيلزم ان تكون معلوماته متناهية في العلم التفصيلي أو نفي العلم التفصيلي بل الجواب عن جريان البرهان في معلوماته تعالى ما في تعليقات الفارابي من أنه يعلم الاشياء الغير المتناهية متناهية وذلك أن الجواهر والاعراض متناهية لكن النسب التي بينها غير متناهية وهذه المناسبات يمكن أن نعتبرها نحن غير متناهية فاما عنده تعالى فهي متناهية اذ قد يصح ان توجد الاعراض والجواهر المتناهية في الاعيان فاذا وجدت هذه الاشياء المتناهية فلا يتوقف وجود النسب بينها الى وقت فانه لا يصح ان يوجد شئ ولا توجد لوازمه وهذه النسب التي بين الجواهر والاعراض لوازم لها فما دامت الجواهر والاعراض بالقوة كانت تلك اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة بالفعل واذا كانت تلك الجواهر والاعراض صادرة عنه فانه يعقلها عقليا فالنسب التي بينها أيضا موجودة فكما ان وجود الجواهر والاعراض معقوليتها كذلك وجود تلك المناسبات معقوليتها (قوله ولذلك ذهبت الخ) ليس قولهم بكون علمه تعالى بسيطا اجماليا لئلا يلزم تناهي معلوماته بل لئلا يلزم تكثر ذاته وصفاته كما سيجئ

(قوله فان قلت معلومات الخ) يعني ان قولك لا تعدد في معلومات الله تعالى بحسب علمه لا يدفع الشبهة لان المعلومات في انفسها غير متناهية لشمولها الموجودات والمعدومات فيجري التطبيق فيها (قوله قلت الخ) منع لجريان البرهان وحاصله انه ان اجرى البرهان في جميع المعلومات الشاملة للموجود والمعدوم فهو غير جار فيها لعدم وجود السلسلة وان اجرى في الموجودات منها فعلى تقدير حدوث العالم تكون المعلومات المتصفة بالوجود بالفعل متناهية لوجود الابتداء لها وعدم انتهائها بمعنى انها لا تقف عند حد لا يضر تناهيها بالفعل فالتطبيق فيها ان كان باعتبار وجودها في علم الله فهنالك كلها متحدة ليس فيها تكثر وتعدد وان كان بحسب وجودها الخارجي فهي متناهية ولا نقض (قوله ولما كان من اجلى البديهيات الخ) لا يخفى عليك ان تعلق العلم بها يقتضي تعددها وتمايزها في نفسها او الحقائق بل المفهومات كلها في نفسها متمايزة بعضها عن بعض وليس التمايز بينها موقوفا على وجودها في الخارج او في الذهن فان تعلق العلم بها وثبوتها متغايران بالذات متلازمان في الحصول لا توقف لاحدهما على الآخر والتجاء المتكلمين الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها ليس لدفع تعلق العلم بالمعدوم الصرف بل

بسط الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هنالك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال التجؤا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق وقت وجودها وان صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرنا مخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط

لان العلم بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها في اوقات مخصوصة لا يمكن ان يكون قبل وقوعها فللعلم عندهم تعلقان احدهما ازلي شامل للمعدومات والموجودات من حيث انها ستوجد في اوقاتها وثانيهما تعلق بالحوادث من حيث حدوثها ووقوعها في اوقاتها وهذا حادث اذ العلم بالوقوع قبل الوقوع جهل هذا على ما هو المشهور والتحقيق ان تعلقاته كلها ازلية والعلم بانها ستقع هو العلم بانها تقع لان الحوادث كلها حاضرة عنده كل في وقته والماضي والحال والاستقبال انما هو بالنسبة الينا فلا ورود لقوله وانت خبير عليهم (قوله وفيما ذكرناه) من ان الموجودات من المعلومات متناهية بالنظر الى الوجود الخارجي ومتحدة بالنظر الى علمه (قوله مخلص عن ذلك) عن لزوم ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث في الازل (قوله فيلزم المحذور) وهو ان لا يكون الله تعالى عالما بالحوادث في الازل (قوله وهو التعقل البسيط) الذي يجعله الفلاسفة مستفاد النفوس منا من المبادي العالية وهو علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذي يحضرنا عند السؤال عن المسألة على التفصيل الذي يقع بعده فهو غير الملكة التي يقتدر بها على الجواب فانها حاصلة قبل السؤال وهذه حالة بسيطة تحضر عند السؤال لا تركب فيه ولا تعدد ومبدأ للتفصيل الذي يقع بعده وهذا معنى ما وقع في عبارة البعض انه منطو على الكل انطواء النواة على الشجرة

(قوله والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس) فان النفس لكونها مدبرة للبدن تحتاج في تدبيرها الى تفصيل العلم الاجمالي الفائض من المبادي العالية (قوله والتعقل الاجمالي علة الخ) قالوا لما كان هذا العلم علما بالاسباب والمسببات من حيث انها اسباب ومسببات كان علما فعليا لوجود جميع الموجودات الواقعة في سلسلة المبدئية على الترتيب الذي تقتضيه العناية الازلية وان شئت تفصيل هذا المقام فعليك برسالتنا المسماة بالدرة الثمينة في علم الواجب تعالى (قوله وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام) اي في رد دليل الحكماء الذي عولوا عليه في اثبات القدم حيث اجاب بالوجوه الخمسة التي انقلع بها مذهبهم المبني على تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية والاوضاع الفلكية (قوله لانه) اي حدوث العالم (قوله ثم اقول) اي بعد ابطال دليلهم على القدم اقول في بيان حدوث العالم بان الزمان متناه ولا تناهيه وهم محض واذا كان متناهيا كان كل ما هو واقع فيه حادثا سوى ذاته تعالى (٢٢) لكونه متعاليا عن الزمان متقدما عليه تقدما بالذات (قوله وقولهم) اي قولهم في اثبات الآن السيال انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بحيث لا يجامع القبل البعد ومعلوم ان اتصال المعدوم بالموجود باطل فالزمان بمعنى الامر الممتد غير موجود لكن لا بد له من راسم موجود يرسمه في الخيال كالقطرة النازلة للخط والشعلة الجوالة للدائرة فالزمان بمعنى الآن السيال موجود قديم اذ لو انعدم فانعدامه في الآن فيلزم تتالي الآنات او في الزمان شيئا فشيئا فينقسم الآن بل السيال وايضا يلزم ان يكون قبل الزمان زمان ولا بد له من الحركة بمعنى التوسط ولا بد لها من محرك فثبت ان قدم سوى الله ممنوع اذ يجوز ان يكون الزمان بمعنى الامر الممتد مركبا من الآنات المتتالية بناء على ثبوت الجزء فلا يلزم اتصال الموجود بالمعدوم فانه فرع كونه متصلا فلا راسم له موجود ولو سلم وجود الراسم يكون ذلك الراسم حادثا لان مرسومه متناه فلا يكون شيء من العالم قديما (قوله بل نقول الخ) اضراب اوترق من قوله اقول الخ فانه تصوير محض وهذا اثبات له بدليل ان البرهان اي برهان التطبيق دل على امتناعهما كما عرفت (قوله لم يكن قبله شيء) اذ لو كان قبله شيء قبلية بالزمان يلزم وجود الزمان حال عدمه واذا لم يكن قبله شيء من الاشياء وهو متناه كان كل ما سوى الله حادثا وهو المطلوب (قوله فالله تعالى الخ)

الذي جعله الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس قالوا التعقل الاجمالي للمبادي العالية هو المبدأ الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اشبعنا الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا المبحث بشيء يتعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا في ايراد المنوع البعيدة التي يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء فبقي نفوس الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التي اوردوها ايضا شأنهم ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شيء لانه غير متناه كما انه ليس فوق المحدود شيء لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان

اذا لم يكن شئ قبل الزمان بالزمان ومعلوم ان الله تعالى متقدم عليه يكون تقدمه لا بالزمان بل بالذات كما يقوله المتكلمون فى تقدم عدم الزمان على وجوده من انه قسم سادس للتقدم (قوله قابل للفناء) فى المواقف هو فرع الحدوث فمن قال انه قديم لا يجوز عدمه لما تقدم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وان من قال بحدوثه فقد قال بجواز فنائه لكون الماهية من حيث هى قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كالعدم بعد الوجود اذ لا تمايز بينهما ولا اختلاف فما جاز على احدهما جاز على الآخر وان الفلاسفة انما نفوا عن الزمان كليهما ولكون هذه المسئلة فرع الحدوث لم يتعرض الشارح لاثباته بعد اثبات الحدوث (قوله ويلزمهم) أى القائلين بالوقوع القول بفناء الجنة والنار وأهلهما والاجزاء الاصلية للانسان والقول بان الله تعالى يعيد الاجزاء والجنة والنار بعد اعدامها فاما الحشر يكون باعادة المعدوم لا بجمع الاجزاء بعد تفرقها (قوله ولا يرد عليه) أى على الآية على تقدير كون الهلاك بمعنى الاعدام بعد الوجود ادريس عليه السلام حيث رفع حيا (٢٣) فما حصل له الفناء فى الدنيا ولا فى الآخرة لان الجنة دار الخلود

بل بضرب آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى انقطع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال (وعلى ان العالم قابل للفناء) أى العدم الطارئ على الوجود واختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء بدن الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعدام ولا يرد عليهم ان ادريس عليه السلام فى الجنة وهى دار الخلود ويلزمهم على هذا فناؤها لأنهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار أهل النار وأهل الجنة كل فى مقرهم يوم الحساب وقال حجة الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكاة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس فى الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه لانه يصير هالكا فى وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفناء وان لم يخالفوا فى حدوثه ثم اشار الى مسئلة أخرى بقوله (وعلى ان النظر) أى اجمع أهل الحق على ان النظر وهو الفكر (فى معرفة الله) أى لاجل معرفته ففى ههنا تعليلية كما فى قوله صلى الله عليه وسلم عذبت امرأة فى هرة والمراد بمعرفته ههنا التصديق بوجوده وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر

(قوله قال الامام) يعنى ان الاستدلال بالآية لا يتم على الوجهين الذين ذكرهما الامام (قوله فى حد ذاته هالك) ان الممكن اذا قطع النظر عما عداه كان معدوما لعدم العلة الموجبة لوجوده قال المحقق التفتازانى يعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم (قوله فرأوا بالمشاهدة العيانية) أى المشاهدة التى حصلت بصيرتهم بعد الرياضات ونحو ذلك ان الحقائق الممكنة كلها خيالات واوهام وليس الموجود فى الحقيقة الا الله تعالى وهو حقيقة الحقائق والتعدد فى الحقائق بالتعينات والشؤن الاعتبارية والجملة الاسمية لافادتها الثبات والدوام تدل على هذا المعنى لانه يصير هالكا فانه معنى مجازى لان اسم الفاعل مجاز فى الاستقبال اتفاقا كما بين فى الاصول (قوله الى انه لا يقبل الفناء) لظنهم ان دليل امتناع بقاء الاعراض فى الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما بالذات او لامر آخر وجودى او عدمى والكل باطل الى آخر البرهان (قوله وان لم يخالفوا الخ) فانهم مع اعترافهم بحدوثه قالوا بالابدى (قوله النظر وهو الفكر) فى الصحاح النظر تأمل الشئ بالعين والتفكر التأمل والاسم الفكر وفى القاموس الفكر بالكسر ويفتح اعمال النظر فى الشئ نظره والاسم فكره بعينه وفى تاج ... يتعمل لمعان كلها راجع الى أصل واحد وهو ادراك الشئ منها الاعتبار والتأمل وهو ... تعالى انظر كيف فضلنا وقد يتعدى بالجار كقوله تعالى أولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض

(قوله وأما معرفته تعالى بالكنه الخ) لا نخص له بذاته تعالى قال الفارابي في التعليقات الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف منها الا الخواص واللوازم والاعراض ونحن لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته وفي موضع آخر منه لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء لاسيما البسائط منها بل انما يدرك لازما او خاصة من خواصه ولما كان الاول أبسط الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو أخص لوازمه (قوله والصوفية) قالوا حقيقته الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار في الاطلاق وما يحصل في ذهننا مقيد بقيد واعتبار فلا يكون ذاته تعالى معقولة وقال الفارابي في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد متنزه الذات عن ان تلحقها هيئة او حاشية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على حدة وتجرد وكذلك الوحدة التي توصف بها ليست شيئا يلحق ذاته بل هو معنى سلبي الوجود وكذلك اللوازم التي توصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه فانه لا يمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد انتهى وبهذا يظهر انه لا يمكن ادراك كنهه وان ما يحصل في ذهننا لا يكون في غاية التجرد والتنزه في شرح التعرف واما علم القلب بحقيقته تعالى فنفاه جمع من المتكلمين وعليه جماهير الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا لان وجوده معلوم وهو عين حقيقته ومنع العلم بوجوده الخاص الذي هو عين حقيقته انتهى

الطاقة البشرية وأما معرفة الله تعالى بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم أطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل انه كما تعتري الاعين عند التحديق في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها من تمام الابصار كذلك تعتري العقل عند اكتناه ذاته حيرة ودهشة تمنعه من اكتناهه وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان حقيقة الله تعالى ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما يحصل بالبداهة بعد تهذيب

وهذا يدل على ان مرادهم الامتناع الوقوعي (قوله وهو كما ترى كلام خطابي الخ) لان مقدماته ظنية بل خيالات محضة وامثل تصوير ذلك تصوير المعقول بالمحسوس لا اثباته (قوله لان البساطة العقلية تحتاج الى البرهان) قال الشارح المدقق رحمه الله في رسالة اثبات الواجب النفس تلاعن المعلم الاول ان وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء القوام مقدارا كان أو معنويا والا لكان كل جزء من أجزاء وجوده اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهو أقدم بالذات من الجملة فتكون الجملة أبعد من الوجود وهذا كلامه يعني ان العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وتأخر الممكن عن كل جزء فلو كان الواجب جزء ممكن لزم تقدم الكل او تأخره فان قلت الجزء التحليلي ليس مقدما على الجملة بل هو متأخر عنها ضرورة أن الشيء ما لم يكن لم يمكن تقسيمه وتحليله الى أجزائه وما لم يحلل ولم يقسم لم يحصل الجزء التحليلي قلت ذات الجزء التحليلي مقدم على الجملة وان كان وصف الجزئية متأخرا وربما كان الاجزاء العقلية أجزاء يقسم العقل الشيء اليها مثلا يقسم الانسان حيث يكون انسانا وهو الشارح الى الحيوان والناطق فهو في الخارج حيوان ناطق لكنهما ليسا بجزأين يحصل الانسان من تركيبهما بل جزآن يقسم العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزأين حاصل قبل التقسيم لكنهما حينئذ أمر واحد هو ذلك الشيء وذات كل واحد منهما بعض من امر واحد بعضية بحسب اعتبار العقل وبعد له وليس واحد منهما أمرا على حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعد تقسيم العقل اياه تتصف ذوات الاجزاء بصفة الجزئية ويتكثر ذلك الواحد ضربا عقليا من التكثر

الا في التعليقات ان واجب الوجود لا يجوز ان تكون لذاته مبادئ تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا اجزاء كمية ولا اجزاء حد وقول سواء كانت كالمادة والصورة او كانت على وجه آخر بان تكون اجزاء القول الشارح بمعنى رسمه يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته وذلك لان ما هذا وصفه فذات كل جزء منه ليس هي ذات الجزء الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من اجزائه وجود منفرد ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون المجتمع واجب الوجود او يصح لذلك لبعضها ولا يصح للمجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذى يصح وان كان لا يصح مفارقته للعلة في الوجود وللعلة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شيء منها بواجب الوجود انتهى وبما نقلنا ظهر ان المقصود نفي الاجزاء التي بها قوامه واما الاجزاء الانتزاعية التي ليس بها قوامه فانما هي سبب لوجوده في الذهن فاللازم من ثبوتها للواجب تعالى احتياجه في الوجود الذهني اليها وذلك لا يقدح في كونه واجب الوجود في التعليقات اجزاء حد البسيط تكون اجزاء لحده لا لقوامه وهي شيء يفرضه العقل واما في حد ذاته ولا جزء له وقال الشارح في شرح الهياكل وحاشية شرح التجريد ما حاصله انه لو كان له جزء عقلي والجزء العقلي موجود في الخارج عند التحقيق غايته ان وجوده متحد بوجود الكل لزم ان تكون حقيقته غير الوجود لكنه قد ثبت في موضعه كونها عين الوجود وفيه بحث اذ يجوز أن يكون مفهومان متغايران يكون (٢٥) احدهما او كل منهما عين الوجود وقال ايضا في حاشية التجريد انه

لو تركب الواجب في العقل فان كان كل من الجزأين عين وجوده كان الواجب متعددا ولم يصح حمل احد الجزأين على الآخر ولا على الكل

النفس بالتمر ثم الحقيقة وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة مثل قوله صلى الله عليه وسلم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله فانكم لن تقدروا قدره وقال ابو بكر الصديق العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال

العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر كنه الذات اشراك

وان كان أحدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه وان كان كلاهما عين الوجود كان الواجب ممكنا او يمكن بجعل المحذور في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن اقول انه مع ابتنائه على ان مغايرة الوجود تستلزم الامكان يرد عليه ان صحة الحمل تقتضي الاتحاد في مطلق الوجود اعني في الموجودية وترتب الآثار لا الاتحاد في الحقيقة ويجوز ان يكون الواجب بسيطا في الخارج يقسمه العقل ويحلله الى جزأين كل منهما متحد معه في الموجودية وترتب الآثار فاللازم ان يكون حقيقة الوجود مركبا من امرين يتحدان معه في ترتب الآثار عليه فيصح الحمل ولا يلزم تعدد الواجب حيث لم تكن الاجزاء عقلية وهل النزاع الا فيه (قوله العجز عن درك الادراك ادراك) في القاموس الدرك أقصى قعر الشيء يعني ان العجز عن غاية ادراكه تعالى ينشأ من كمال الادراك فانه لا يحصل الا بعد ادراك كمال ذاته وصفاته وجعل العجز عين الادراك مبالغة أو المراد ادراك العجز عن نهاية الادراك ادراك (قوله وضمنها المرتضى) والتضمين ان يأتي كلام الغير في اثناء كلام نفسه من غير ان يعلم انه من كلام الغير (قوله والبحث عن سر كنه الذات اشراك) اراد الشرك الخفي الذي أشار اليه النبي صلى الله عليه وسلم الشرك يجري في أمتي كدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء وذلك ان البحث عن كنه الذات منهي لقوله عليه السلام لا تفكروا في ذاته تعالى فالبحث عن كنه ذاته اتباع للهوى واتباع الهوى اشراك واضافة السر الى الكنه بيانية

(واجب شرعا) لقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا فى السموات والارض ولقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام أوعد بترك الفكر فى دلائل معرفة الله تعالى ولا وعيد على ترك غير الواجب وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف على معرفة الله ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبنى على قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتى ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق فتكون واجبة ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضا واجبا فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالى والامام الرازى فى بعض تصانيفه الى ان وجود الواجب بديهى فلا يحتاج الى ا.. قلت دعوى بداهته بالنسبة الى جميع الاشخاص فى محل المنع ولئن سلم فا.. فى سائر صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريب ولعل الحق ان النظر انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وقد ذكر الفقهاء أنه لا بد ان يكون فى كل حد من مسافة القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب والمنع ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التى تحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجهل وتصدر فيه لرياسة أهل العلم والتمييز بينهم من عرى عن العلم والتمييز متوسلا فى ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط فى سلك أعوانهم وخدامهم والسعاية الباطلة سبيل التحصيل مرامهم خذلهم الله تعالى ودمرهم تدميرا وأوصلهم قريبا الى وسأت مصيرا فان قلت ان النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد لاحكام الشرع ولم ينقل عن أحد منهم ا.. كلفوا المؤمنين بالاستدلال فيكف ومنهم من أسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه هذه الحالة لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوا بالنظر أول الامر بل كلفوهم أولا بالانقياد والاقرار ثم علموهم ما يجب اعتقاده فى الله وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية فى المحاورات والمواعظ والخطب على ما تشهد به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين

العلم بوجوده ووجوبه وعلمه وقدرته وارادته لكونها محدثة متقنة (قوله هناك) أى فى آيات الامر بالنظر (قوله واجب عقلا) مذهب المعتزلة مركب من اثبات الوجوب العقلى ونفى الوجوب الشرعى بناء على لزوم الدور كما ان مذهب الاشاعرة اثبات الوجوب الشرعى ونفى الوجوب العقلى لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الا ان المقصود ههنا اثبات الجزء الثبوتى من كلا المذهبين ولذا لم يتعرض لدليل النفى من كلا الفريقين (قوله مقدمة الواجب المطلق) أى غير المقيد بالمقدمة كالزكاة الموقوفة على النصاب فانه لا يجب تحصيل النصاب بوجوبها (قوله بان عبادة الله واجبة) لم تظهر لى فائدة توسيط العبادة فان معرفة الله ايضا واجبة باجماع المسلمين (قوله المنصوب للذب) أى الذى نصب لرفع مطاعن الطاعنين وحفظ حوزة الاسلام (قوله مسافة العدوى) الغد البكرة واصله غدو ويقال غدى وقرب

وقدوى كذا في القاموس ومسافة العدوى هي التي يمكن فيها تكرار الرجوع الى بيته ليلا (قوله لزم الدور
او التسلسل) فيه انه يجوز ان يكون قصد القصد عينه بمعنى ان كل ما سوى القصد به في تعلق الارادة يحتاج
في كونه مقصودا الى تعلق الارادة واما تعلق الارادة فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولعل هذا مراد من قال ان
الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا يحتاج الى قصد آخر ولو سلم فلزوم التسلسل
في التعلقات استحالته ممنوعة لكونه في الامور الاعتبارية (قوله والارادة تنتهي الى اسباب

وقرب الزمان بزمانه عليه الصلاة والسلام كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات
وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين
بالدلائل الاجمالية بحيث لم تكن الشبه والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه
من الوجوه والحاصل انهم كانوا موقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى
طريق تحصيل اليقين بوجوه شتى حسبما تقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي حين
سئل البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير أفسماء ذات ابراج وارض
ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت
ربك عرفته بواردات عجزت النفس عن عدم قبولها كما قال جعفر الصادق رضي الله عنه
عرفت الله بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام
علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض
عين هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره ويطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا
ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله
تعالى اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول
من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر
لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على
ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم
الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي
الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق
يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار
في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندي
انه اذا كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان
النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار

غير اختيارية) هذا انما يتم اذا كانت الارادة عبارة عن ميل يعقب اعتقاد النفع كما ذهب اليه المعتزلة اما اذا كانت عبارة عن صفة ترجح احد المقدورين وتخصص وقوعه في وقت دون وقت كما هو مذهب الاشاعرة فلا يتم فانها ترجح احد المتساويين بل المرجوح من غير مرجح وداع (قوله فان تصور الامر الملائم) اي ملاحظته من حيث انه ملائم سواء كان مصدقا به تصديقا يقينيا او ظنيا اولا بان يتخيل الملائم من حيث هو ملائم (قوله انبعاث الشوق) ويدل على

مغايرة الشوق لادراك الملائم تحقق الادراك الملائم بدونه (قوله يوجب الارادة) اذ هي نفس تأكد الشوق قال
الشارح في شرح الهياكل وقد اثبت بعضهم بين الشوق وبين القوة المحركة قوة اخرى هي مبدأ العزم
والاجماع المسمى بالارادة والكراهة وهي التي تصمم بعد التردد وفرقوا بين الشوق والعزم بان الانسان
قد يكون مريد التناول ما لا يشتهيه وكاره التناول ما يشتهيه وقد نازع فيه المصنف يعني صاحب الهياكل
بان الاجماع كمال الشوق وليس نوعا آخر بل الشوق يتأكد حتى يصير اجماعا فليس ههنا قوة اخرى أي
مبدأ الاجماع (قوله ان الكافر مكلف اولا الخ) فيه بحث لان الكافر مكلف اولا بالايمان الا ان الايمان

فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف وقيل الحق انه ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف العلامة في شرح المواقف هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بداهة لا لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نسلم استحالته بل المحال هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال بل لانه يستلزم جواز تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال بداهة (وبه) اي بالنظر الصحيح (تحصل المعرفة) اما بطريق جري العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر منه كتحريك المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل لا بواسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال والاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدا الفياض عند الاستعداد التام من القابل واجب عندهم قال في المواقف وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا من غير تولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تعالى وجوز ان يكون لبعض آثاره مدخل في

لما كان امرا مبطنا اقام الشارع الاقرار مقامه فالواجب اولا هي المعرفة (قوله ان اريد الاعم) اي ما يكون مقصودا بالذات او بالتبع (قوله فهو القصد) وهذا يدل على ان القصد فعل اختياري اذ المكلف به لا بد ان يكون اختياريا (قوله فان ايجاب الشئ الخ) فيه بحث لان الايجاب عند الاشاعرة قسم من الحكم وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ولا يلزم من تعلق الخطاب بشئ تعلق الخطاب بما يتوقف عليه بخلاف ما اذا كان سببا مستلزما له فان الخطاب المتعلق ظاهرا بالمسبب الغير المقدور خطاب بسببه حقيقة كمن امر شخصا بالقتل فانه امر بضرب السيف والعجب من الشارح كيف اجترا على هذا الاعتراض مع ان الفرق بين السبب المستلزم والشرط مذكور في شرح المواقف بالتفصيل (قوله فغير محال) لجواز ان يحصل المكلف الشرط والجزء من غير تكليف بتحصيلهما (قوله بل لانه يستلزم الخ) اضراب عن النفي في قوله لا لما قيل وفي بعض النسخ بدون كلمة بل فهو غلط لا وجه له هذا انما يتم اذا ثبت اللزوم بين الوجوبين والظاهر عدمه اذ يجوز ان يتعلق بعض الخطاب باحدهما دون الآخر (قوله والنظر فعل اختياري الخ) فيه ان النظر عبارة عن مجموع الحركتين عند القدماء وعن المقدمتين المترتبتين عند المتأخرين حيث فسروه بترتيب امور وليس شئ منهما من مقولة الفعل الا ان يقال ان النظر نفس الترتيب كما هو ظاهر التعريف لكن الموجب للعلم هو المقدمتان لا الترتيب (قوله من مقولة الكيف) ان كان صفة ذات اضافة والانفعال ان كان حصول الصورة وارتسامها في الذهن

بعض بحيث يمتنع تخلفه عنـه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقـدرته تعالى كما يقول به المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهـم بقدرتهـم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار عـلى ذلك الفـعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجـد ذلك الموجب لـكن لا يكون تأثير القـدرة عليه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى وحينئذ يقـال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعـلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل أن ينفك عنه قلت محصول كلام الامام الرازى انه على هذا التقدير يكون العـلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفـه عنه عقلا والنظر ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعرى لا ينكر ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الـكل مستند عنده الى الله تعالى وكيف ينـكر احد من العقلاء ان العلم باحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر وان تعقل الـكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا وانما ينـكر التوقف على غير ارادة الله تعالى فـكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غـيره فلا يرد ان ايجاد البياض فى الجسم يتوقف على ازالة السواد عنه بديهـة وقاعدة الاشعرى تقتضى ان لا يتوقف عليـه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يسـتلزم تعلقها باعدام السواد * واعلم ان تحقيق مذهب الفـلاسفة انه لا مؤثر فى الحقيقة الا الله وان الوسائط بمنزلة الشرائط والآلات وقـد صرح به فى الشفاء لـكنهـم لا ينـكرون التوقف عـلى الوسائط وظاهر مذهب الاشعرى بنفيـه وقال الامام فى المباحث المشرقية الحق عنـدى انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لـكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيتـه كاف فى صدوره عن البارى تعالى فلاجرم يكون وجوده فائضا من الله تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفى امكانه بل لا بد من حدوث أمر قبله

(قوله بل لزوم بعض افعاله الخ) فى شرح الاشارات للمحقق الطوسى ان التلازم عند التحقيق لا يتصور الا بين العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيفما اتفق بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلق ما لكل منهما بالآخر وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا له ولا يرتبط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحـدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر انتهى فالقول بالاستناد ابتداء ينفى لزوم العلم من النظر بان يكون علة موجبة له فيكونا لازمين لزوم المعلول للعلة والقول بكونه فاعلا مختارا أى يصح منه الفعل والترك بالنسبة الى كل مقـدور ينفى لزوم العـلم للنظر بان يكونا معلولى علة موجبة لارتباط احدهما بالآخر بحيث يمتنع التخلف فلا لزوم للنظر ولا من النظر فانتفى اللزوم بينهما (قوله كيف ينكر الخ) ان اراد الاستلزام العادى فمسلم لكن الاستلزام العادى لا ينافى فى جواز الانفكاك العقلى وان اراد الاستلزام العقلى بان العقل يجزم بامتناع الانفكاك بينهما فهو نظرى لا بد له من دليل كيف ومذهب الاشعرى انه لا علاقة بين الشيئين توجب امتناع الانفكاك فى شرح المواقف فى بحث الحـدوث الاشياء كلها صادرة عن المختار ابتداء بلا لزوم (قوله يتوقف على ازالة السواد) فيه ان التوقف ممتنع لايجاد البياض وازالة السواد واقعان معا بارادته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا لزوم بينهما عقلا (قوله والحق عندى) فى ترتيب الموجودات على ما تقوله الفلاسفة ان يقال الوسائط معدات وليست عللا مؤثرة كما هو المشهور من مذهبهم لا انه مختاره ومذهبه كما يشير به قوله قلت هذا بعينه ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة فانه مبنى على القول بقدم ما سوى الله تعالى وصفاته والمليون لا يقولون به (قوله من غير شرط) ويكون قديما كالمجردات والافلاك

(قوله قلت لعلهم الخ) لعلهم قائلون بالتناسخ بالنقل ويعبدون صنما يسمى بسومنات وتدعون احكاما
تعبدية (قوله لان كثرة الاختلاف) اى فى العلم بالهوية لا تدل على عدمه الخ اى عدم حصول العلم اى بالنظر
الصحيح فى الهوية بل على التعسر لخفاء التميز بين النظر النظر الصحيح والفاسد ونحن نقول به (قوله على ان
هذا الخ) يعنى ان عدم حصول العلم باقرب الاشياء لو كان (٣٠) مستلزما لعدم حصول العلم بالابعد

لتكون الامور السابقة مقربة للعلة الفائضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم
بحركة سرمدية دورية ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما
صدرت عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تأثير للوسائط اصلا فى الايجاد بل
فى الاعداد قلت هذا هو ما ذكرنا انه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة
السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر
العلم اصلا قال فى شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى
الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق
العلم منحصر عندهم فى الحس والمهندسون انكروا افادته العلم فى الالهيات متمسكين
بان اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهى غير معلومة من حيث الكنه وانها
جوهر او عرض مجرد او مادى وقد تعارضت فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شئ
منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التى هى
اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق
والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الاختلاف لا تدل على عدم حصول
العلم وكون الهوية قريبة من المدرك لا يستلزم سهولة ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم
من عدم ادراكها ان لا يكون الابعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم
حصول العلم فى الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفته تعالى لا تحصل
بدون المعلم الذى هو الامام المعصوم عندهم مستدلين بان الاختلاف فى معرفة الله
تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون فى العلوم
الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه فى اشكل العلوم اولى قلت
هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كان دليلا على عدم
العلم لدل الاختلاف فى الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به (ولا حاجة الى المعلم) لانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم له مؤثر سواء
كان هناك معلم او لا وهم وان سلموا حصول العلم بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد
النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب ان تتلقى من الشرع ليعتد بها
قلنا كفى بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما (وعلى ان للعالم صانعا قديما

وهى الالهيات لزم منه عدم حصول العلم بالهندسيات ايضا لكونها ابعد وما قالوا ان الالهيات لكونها محتاجة الى غاية التجرد عما الفه الحس والوهم بعيدة عن الاذهان لا ينساق الذهن اليها بخلاف الهندسيات فانها علوم قريبة من الاوهام متسقة لا يقع فيها اغلاط لكون مباديها بديهية من حيث الذات والمناسبة لا يفيد دفع النقض (قوله على ان كثرة الخ) فان الوجه لعدم افادته العلم الاختلاف اذ به لا يحصل الجزم باحد الطرفين واما كثرة الاختلاف فان تمام دعوها لترويج الدليل فلا يرد انه

لا يلزم من كون كثرة الاختلاف دليلا على عدم العلم كون نفس الاختلاف دليلا عليه (قوله كفى لم
بصاحب الشرع الخ) قالوا بعد ختم الرسالة لابد له من نائب لصاحب الشرع فى كل عصر يعلمنا معانى القرآن
والاحكام معصوم من الخطأ (قوله للعالم صانعا) صنع الشئ صنعا بالفتح والضم عمله كذا فى القاموس زيد
اللام فى المفعول وجعل خبرا ونزل اسم الفاعل منزلة اللازم ولم يزل ولا يزال اى ازل وابدى صفتان مادحتان
لان القديم لكونه غير مسبوق بالعدم ازلى ولان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ابدى

(قوله بانه محدث) هذا على طريقة المتكلمين من الاستدلال بالحدوث على وجوده (قوله لكان ممكنا) لكونه موجودا ولا واسطة بين الواجب لذاته والممكن في الموجودات (قوله لان القديم الخ) بناء على ان علة الحاجة هي الحدوث أو الامكان مع الحدوث ويرد عليه انه يلزم ان تكون صفاته تعالى واجبة بذاتها او حادثة وكلاهما باطل والجواب انها قديمة بذاته تعالى من غير تأثير وسيجيء بيانه (قوله فيحتاج الى محدث) لان الحادث لابد له من محدث فيلزم الدور أو التسلسل ولا يخفى انه لا حاجة الى هذه المقدمة بعد اثبات كونه تعالى قديما اذ يكفي ان يقال وهو خلاف ما ثبت وهو كونه قديما (قوله ولو جوز الخ) بناء على ان علة الحاجة الامكان على ما ذهب اليه الفلاسفة والمحققون من المتكلمين (قوله ان يكون الخ) فيكون الوجود زائدا على ذاته لازما من لوازمه قيل والحق ان من قال ان ماهيته مفيدة لوجوده فقد قال بان وجوده نفس ماهيته من حيث لا يشعر به فان ذاته تعالى اذا فرض منشأ لوجوده كان هو بذاته منشأ لاقوى الآثار واتمها وهو الوجود الواجبي فيكون ذاته عين وجوده اذ لا معنى بكون وجوده عين ماهيته الا انه منشأ الآثار بنفسها من غير احتياج الى شيء آخر وبه يندفع ما نقل عن بعض المحققين في شرح التجريد وشرح المقاصد ان صفات الواجب لا تكون آثارا له وانما (٣١) يمتنع عدمها لكونها لوازم الماهية وتحقيقه انه كما ان لوازم

لم يزل ولا يزال) اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور أو يتسلسل أو ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث (واجبا وجوده لذاته ممتنعا عدمه بالنظر الى ذاته) اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان القديم ينافي التأثير فيه عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التأثير في القديم فلا بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان تكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره وتفصيل ذلك ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادئ النظر امرا مشتركا فيه الجميع وبه يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على كون الممكنات

الماهية الممكنة في مرتبة جعل الماهية وليست متأخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست متاخرة عنها حتى يقال انها آثار له والماهية مفيدة لها ومعنى قولنا ذاته تقتضي وجوده أو انها علة لوجوده ان ذاته بحيث لا يجوز ان تتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء أو تأثيرا أو افادة ومعنى ما في شرح العقائد النسفية نقلا عن الامام حميد الدين ان الواجب لذاته هو الله وصفاته أي ذاته تعالى متلبسة بصفاته وان القديم لا يطلق على الصفات مطلقا لئلا يذهب الوهم الى كونها واجبة بالذات ولان القديم يساوي الواجب عندهم بل يقال انها قديمة بذاته تعالى كما يقال انها واجبة بذاته تعالى وعلى ما قلنا لا حاجة الى ما قيل انه تعالى في صفاته موجب والى تخصيص قولهم كل ممكن حادث صادر بالاختيار وهذا محمل حسن لقول الاشعري ان صفاته لا هو ولا غيره وحمله الغير على ما ينفك عنه في الوجود يعني انها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة بل هي في مرتبة الذات ووجودها وجودها ليس متأخرا عنه (قوله ومعنى ذلك الخ) أي ليس معناه اتحادهما في المفهوم فان الوجود امر اعتباري فكيف يكون عين الواجب بل معناه ان مصداق حمل الوجود عليه نفس ذاته وهو معنى كونه وجودا خاصا قائما بذاته وكذا في عينية سائر الصفات (قوله وانما يتخصص الخ) فوجودات الممكنات حصص الوجود المطلق اذ لا دليل على كونها افرادا مختلفة الماهية

(قوله بهذه الحيثية) أي كونها بحيث ينتزع عنها الوجود المشترك (قوله تخصصه بسلب الاضافة) أي بالتجرد وعدم العروض وقيامه بنفسه (قوله ليس عين الواجب) لانه من المعقولات الثانية ينتزعه العقل بعد ملاحظة الآثار الصادرة عنه (قوله فيكون النزاع) لأن القائلين بزيادته أرادوا به المفهوم المشترك بين الوجودات والقائلين بعينيته أرادوا به المعنى القائم بنفسه وهو ذات الواجب تعالى عند القائلين بزيادة الوجود الا انهم اصطلحوا على تسميته بالوجود فالخلاف راجع الى مجرد الاصطلاح وتسميته وجودا (قوله المراد به الخ) يعني ان ههنا معنى للوجود متفقا عليه بين الفريقين وهو ما يكون مبدأ الانتزاع هذا المفهوم الكلي البديهي التصور والنزاع فيه فانه في الواجب ذاته تعالى بذاته من غير ملاحظة أمر آخر وفي الممكنات أثر الفاعل أي لابد من انتزاع الوجود عنها من ملاحظة أمر آخر وهو أثر الفاعل اما اذا قلنا أثر الفاعل الاتصاف بالوجود فلابد من ملاحظة الاتصاف بالوجود واما اذا قلنا أثر الفاعل نفس الماهية فلابد من ملاحظة الجعل البسيط وكون ذواتها تابعة للفاعل (قوله قلت القائلون الخ) يعني انه لم يبق النزاع بين الفريقين اذا كان كون الماهية علة للوجود صحيحا لكنه باطل عند القائلين بالعينية

بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود الذي الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلاشك انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد ما هو مبدأ انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات أثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين أيضا لما كان الذات علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بداهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البداهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فأتقن ذلك بالتأمل الصادق (ولا خالق سواه)

(قوله فكونه بذاته تعالى الخ) أي اذا كان هذا المذهب باطلا فكونه مبدأ الانتزاع غير متصور بذلك الطريق لانه مبني على جوازه فيكون النزاع معنويا اذ ان منشأ هذا النزاع تجويز علية الماهية لوجوده وعدمه (قوله كثير من الشبه) التي أوردها المتكلمون على

... سبيل المعارضة منها الاول الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلوم اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم * الثاني ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن فهو من حيث هو اما ان يقتضي التجرد فيكون في الممكن أيضا مجردا أو اللاتجرد فيكون في الواجب أيضا زائدا أو لا يقتضي شيأ منهما فيحتاج الواجب في تجرده الى الغير * الثالث ان مبدأ الممكنات ان كان الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو محال وان كان هو الوجود مع التجرد لزم تركب الواجب وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ للممكنات الا انه تخلف الحكم لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء علة لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا لانتفاء شرط المبدئية * الرابع الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز والاختلاف * الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان الكون مع التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب أو بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا بذاته بل بشرطه

الذى هو التجرد وان كان غير السكون فى الاعيان فان كان بدون السكون فى الاعيان فمحال ضرورة أنه لا يعقل الوجود بدون السكون وان كان مع السكون فاما ان يكون السكون داخلا فيه فيلزمهم تركب الواجب أو خارجا عنه وهو الظاهر لان معناه زيادة الوجود على حقيقة الواجب ولا يخفى ان هذه الشبه انما تدل على زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وقد انكشف بالتقرير السابق انه لا نزاع فيه انما النزاع فى ان الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق أم لا ولا شئ من الشبه المذكورة لا يدل على زيادته (قوله للادلة النقلية) وثبوت الادلة النقلية لا يتوقف على خالقيته فضلا عن عمومها (قوله كقوله تعالى الخ) الاستدلال بالآيتين يتوقف على كون العام قطعيا فى عمومه كما هو مذهب الحنفية وعلى ان اخراج الواجب تعالى عنهما بالعقل فلا يضر لقطعيتهما (قوله وهل من خالق الخ) الاستفهام انكارى أى لا من خالق غير الله (قوله

(٣٣)

سواه) جوهرا كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهل من خالق غير الله قال امام الحرمين فى الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العبد وبين ما لم تتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بالضرورة فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التى ذكرناها والعقلية المذكورة فى الكتب المبسوطة الكلامية وجب أن يعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا و بقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله و باعتبار نسبتها الى قدرة الله خلقا فهى خلق الرب ووصف العبد وكسبه وقدرته خلق الرب و وصف العبد وليست كسباله واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ أبو اسحق على انها واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا باصل الفعل والقاضى أيضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة العبد مستقلة فى خلق الطاعة والمعصية والالزم عليه ما لزم على المعتزلة بل أراد ان لقدرته مدخلا فى ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية وقال فى قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وقالت هذا مبنى

غير الله (قوله اختراعا) أى ايجادا فى القاموس اخترعه انشأه وابتدأه وليس المراد منه الايجاد الاختراعى الذى هو مذهب الفلاسفة كما وقع فى كلام بعض الناظرين (قوله من التعلق) وهو تعلق قدرة العبد وارادته الذى هو سبب عادى لخلق الله تعالى فى العبد بذلك الفعل يعنى أن عادة الله تعالى جرت انه اذا صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل تعلق قدرة الله وارادته بخلق ذلك الفعل فى العبد فالمكسوب فعل وقع فى محل قدرته ولا ينفرد القادر به (قوله فحركة العبد الخ) فهى مقدور واحد داخل تحت قدرتين من جهتين لا استحالة فيه (قوله فهى خلق) أى الحركة مخلوق الرب ووصف العبد لكونها حاصلة فيه فيقال انه تحرك ومكسوب له لانها تعلق قدرة العبد وارادته اولا ثم تعلق بها قدرة الله وارادته على سبيل جرى العادة (قوله وقدرته) أى قدرة العبد مخلوق الله ووصف له لكونها حاصلة فيه وليست كسباله لعدم تعلق قدرته ارادته بها (قوله بمجموع القدرتين) على سبيل جرى العادة بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وليس يلزم منه نقصان فى قدرته تعالى وعدم استقلالها فى الايجاد (قوله الظاهر انه الخ) لا يخفى ان وصف الطاعة والمعصية امر اعتبارى اذ معناه موافقته للامر وعدم موافقته له وليس حقيقيا حتى يلزم استقلال العبد فى خلقه

(قوله متفقون على صدور الخ) هذه العبارة لاتدل على كون الكل صادرة عنه بلا واسطة بل نقول مامر من ان
بعض المحققين فى مذهب الفلاسفة اختار استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات
العقلية يدل على كون الوسائط فاعلة على مختاره لاشروطا وآلات اذ لا استحالة فى كون الشروط امورا
عقلية وكذا مانقله عن التحصيل لايدل على ذلك صريحا (قوله بان قدرة العبد الخ) قال الآمدى ان قدرة
العبد من شانها التأثير حتى لو لم تسبقها قدرة الله تعالى كانت كافية فى الايجاد فلا يكون تسميتها قدرة مجرد
اصطلاح واتضح الفرق بين القدرة والعلم (قوله وبانه لما لم يكن الخ) اعلم انه قدران

على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها كما سبق
نقله عن الشفاء وصرح به فى شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع عليهم ابو البركات
البغدادى بانهم نسبوا المعلولات التى هى المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة
لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا فى تعاليمهم
لم يكن منافيا لما أسسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار فى التحصيل وان سئلت
الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو برئ من كل وجه عن معنى ما بالقوة
وهذا هو المبدأ الاول لاغير ومانقل عن افلاطون ان العالم كرة والارض نقطة
والانسان هدف والافلاك قسى والحوادث سهام والله هو الرامى فاين المفر يشعر
بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعرى بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها
قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة
والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب
والعقاب والجواب ان القدرة لاتستلزم التأثير بل ماهو اعم منه وهو الكسب
والفرق بينها وبين العلم بان القدرة تستلزم هذا الاعم ولايستلزمه العلم واما عدم
استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح فى اصول الاشعرى وسيأتى بسط الكلام فيه
ان شاء الله ولنا فى مسئلة خلق الاعمال رسالة منفردة (متصف بجميع صفات الكمال
منزه عن جميع سمات النقص) نقل عن ابن تيمية فى بعض تصانيفه ان هذه المقدمة
مما اجمع عليها العقلاء كافة قال حتى ان بعض المصنفين استدل على وحدة الواجب
بان كون الشئ منفردا اولى بالنسبة الى ذلك الشئ من كونه مشاركا لغيره والواجب
يجب ان يكون فى اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابى
بل شعرى وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولاخلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء

للفعل الاختيارى مبادى اربعة مترتبة أولها تصور الملائم والثانى الشوق الناشئ منه والثالث الارادة وهو ميل يعقب اعتقاد النفع (وهى تاكد الشوق) كما مر والرابع صرف القوة المنبثة فى الاعضاء ولاشك ان صرف القدرة مترتب على المبادى الثلاثة التى ليست باختيار العبد فلا فرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة الا باعتبار ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة دون الاشاعرة وهذا الفرق لايؤثر فى استحقاق الثواب
والعقاب فان العبد مكره عندهم فى افعاله والمكره لا يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله لايستلزم التأثير الخ) فالتعريف المذكور تعريف لاحد نوعى القدرة (قوله فلا يقدح الخ)
لان ترتبهما على الفعل بطريق جرى العادة والله تعالى مالك الملك متصرف فى ملكه كيف يشاء (قوله انه
كلام خطابى) لان الانفراد والمشاركة ليس شئ منهما فى نفسه اولى من الآخر بل باعتبار مافيه الانفراد
والمشاركة وهو قد يكون صفة كمال وقد يكون صفة نقص الاترى ان المعدوم انفراده فى العدم المطلق
ليس كمالا له

(قوله متكلما) الصواب اسقاطه اذ الحكيم لا يقول به (قوله أو غيره الخ) لا يخفى ان الغيرية التى اثبتوها بمعنى الزيادة عليه فى الخارج والغيرية التى نفوها بمعنى أخص من ذلك وهى امكان الانفكاك فلا تقابل بينهما فالصواب انها عين الذات أو زائدة عليها فى الخارج (قوله من الاعتبارات العقلية) ان اراد انها من الاعتبارات العقلية التى ينتزعها العقل من الذات والاتصاف بها انتزاعى فالحكيم ايضا يقول به وان اراد انها من الاعتبارات التى الاتصاف بها حقيقى كاتصاف زيد بالعمى كما ذهب اليه المحققون من المتكلمين والصوفية بناء على اثباتهم الحيثية والعالمية والقادرية والمريدية وهى احوال ليست بموجودة

فى كونه تعالى عالما قادرا مريدا متكلما وكذا فى سائر صفاته ولكنهم تخالفوا فى كون الصفات عين ذاته أو غيره أولا هو ولا غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى الثانى والاشعرى الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته تعالى من حيث انه مبدأ الانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الانكشاف على ذاته ذاته بذاته كان عالما بذاته وكذا الحال فى القدرة والارادة وغيرهما من الصفات قالوا وهذه المرتبة أعلى من أن تكون الصفات مغايرة للذات فانا مثلا نحتاج فى انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته تنكشف الاشياء عليه ولذا قيل محصول كلامهم نفى الصفات واثبات نتائجها وغاياتها وأما المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج واستدل الفريقان على نفى الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلابد لها من علة وتلك العلة اما ذات الواجب أو غيره وعلى الثانى يلزم احتياج الواجب فى كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه فى صفات الكمال الى غيره فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد الحقيقى أمور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدر الكثرة كما بينوه فى موضعه وأيضا يلزم كون البسيط الحقيقى وهو الذى لا تكثر فيه أصلا فاعلا وقابلا لشئ واحد معا وقد بين فى موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل يمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هى الحدوث وهى قديمة لا تحتاج الى علة أصلا وضعفه ظاهر لان من يقول بان علة الاحتياج عندنا هى الحدوث ينفى القديم الممكن وأما اذا ثبت قديم ممكن فمنع احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوى لابد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها

ولا معدومة فانما يتم على قول مثبتى الاحوال منهم (قوله واستدل الفريقان الخ) الصواب استدل الحكماء لان المذكور دليل الحكماء وأما المعتزلة فانما قالوا بالعينية لئلا يلزم تعدد القدماء على ما سيجئ (قوله يمنع احتياجها الى علة) يعنى سلمنا انها ممكنة محتاجة الى الموصوف لكن لا نسلم انه لابد لها من علة لان علة الاحتياج الى المؤثر انما هو الحدوث وهى قديمة بذاته تعالى من غير احتياج الى الفاعل والمحتاج

الى الفاعل ما سوى الله تعالى وصفاته (قوله من يقول بان علة الحاجة الحدوث ينفى القديم الممكن) فيه انه ينفى القديم الممكن سوى الله وصفاته و يقول بقدم الصفات نعم الكرامية ينفون القديم الممكن و يقولون بحدوث الصفات (قوله اذ مع التساوى الخ) هذا على القول بان علة الاحتياج الامكان صحيح وأما على القول بان علة الاحتياج الحدوث فلا فبعد تسليم ذلك لا يكون القول بقدم ممكن لا يحتاج الى علة مكابرة (قوله لا يمكن انكاره الخ) المانع انما يمنع الاحتياج الى العلة أى الفاعل لا الاحتياج الى الموصوف فلا تناقض ولا مناقضة عنده على القول بان علة الاحتياج الحدوث

قول متناقض فى نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج الى العلة هى الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهى محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم تكن علة الاحتياج هى الحدوث وقيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نسلم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب والدليل انما قام على وجود موجود مستغن فى وجوده عن غيره واما استغناؤه فى صفاته عن غيره فلم تقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نسلم كونه واحدا حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات كثيرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا فلا نسلم ان الواحد الحقيقى لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا لشئ واحد والادلة التى ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر فى موضعه وانت تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه مخصصا للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة العقلية كما يخصص الحكم بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة صفاته تعالى لكنه اشار اليه بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفى العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفى الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص قد وردت بكونه تعالى عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشئ عالما معلل بقيام العلم به فى الشاهد فكذا فى الغائب وقس عليه سائر الصفات

(قوله لم تكن علة الاحتياج الحدوث الخ) القائل بكون علة الاحتياج الحدوث انما يقول انه علة الاحتياج الى الفاعل لا علة الاحتياج مطلقا فان صفاته تعالى لكونها لازمة لذاته ليست آثارا له على ما مر نقلا عن بعض المحققين (قوله لاتصافه بسلوب واضافات الخ) قال الشارح فى حاشية التجريد فى جواب هذا المنع ان اتصاف الواجب بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه ضرورة توقف الاضافات على المضاف اليه والكلام فى الصادر الاول فليس فى تلك المرتبة الا الذات الواحدة من جميع الجهات قلت فان سلب الشئ لا يتوقف على شئ فالواجب تعالى فى اى مرتبة فرض يتصف بسلب ما عداه قلت السلب يعتبر على وجهين الاول على وجه السلب المحض وحينئذ لا يكون شيأ منضما الى العلة تتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان تؤخذ ذات العلة وينفى ما عداها وحينئذ لا يعقل تعدد العلة والثانى ان يعتبر واله نحو تحقق ينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود لا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده فتأمل انتهى بعبارته وفيه بحث اما اولا فلانه موصوف اما بالوحدة الحقيقية اولا فان كان موصوفا بها تكون له جهة فيصير بسببها مصدرا لاثرين وان لم يكن موصوفا بها لا يكون واحدا حقيقيا فلم لا يجوز صدور الكثرة عنه واما ثانيا فلان صدور الكثرة انما يقتضى وجود جهة وحدة فيه لا انضمامها معه وايضا فيجوز ان يكون ذاته الواحد الحقيقى مبدأ الانتزاع سلوب واعتبارات بها تصير علة لصدور الكثرة والاتصاف بها انتزاعى لا حقيقى فلا يكون حصوله بعد صدور الكثرة (قوله بان هذا) اى القول بكون علتها الواجب (قوله غير متصور) لانه يستلزم تقدم القدرة والارادة والعلم على انفسها او التسلسل وفيه انه يجوز ان يكون وجودها الرابطى مقدما على وجودها فى نفسها فبالاعتبار الاول تكون علة لنفسها بالاعتبار الثانى من غير لزوم شئ من الامرين (قوله ولا محذور فيه) اى فى كونه موجبا فى صفاته (قوله من حيث الخ) وان كان فيه محذور من حيث ان الايجاب نقص (قوله للقاعدة العقلية) اى كونه مختارا فى جميع آثاره وان كل ممكن حادث (قوله لان القاعدة لا تشملها) لكون صفاته تعالى محتاجة اليه مع قدمها (قوله اشار اليه الخ) بناء على ان المتبادر

وايضا العالم من قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس الغائب على الشاهد قياس فقهى مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول فى الشاهد وقد تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعرى واتباعه وفى الغائب بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام أهل العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا و بمرادفاته فى اللغات الاخر وهو أعم من أن يقوم به العلم اولا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفى العينية بديهى فلا يحتاج الى دليل وأما نفى الغيرية فبان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس فى الدار غير زيد او ليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفى غير المبقى من نوعه والا لزم عدم كون ثوب زيد والامتعة التى فى الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعرى الغيرين بانهما موجودان يصح عدم أحدهما مع وجود الآخر واعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدمه قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته فيكفى فى دفع هذا النقض المنع اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن أن يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه

من الاتصاف الاتصاف الحقيقى أما الصفات فى نفسها فيجوز ان تكون موجودة كما هو مذهب المشايخ او امورا اعتبارية كما ذهب اليه المحققون والصوفية (قوله فان قياس الخ) الظاهر ان يقول فانه قياس فقهى مع الفارق اذ عبارته توهم ان كل قياس من الغائب على الشاهد مطلقا قياس فقهى مع الفارق فلا بد من ارادة هذا القياس بحمل الاضافة على العهد (قوله وليس معنى العالم الخ) ولو سلم معناه ما قام به العلم بالمعنى المصدرى أعنى الانكشاف فانه المشتق منه لا بمعنى الصفة الحقيقية بل نقول فى الشاهد أيضا كذلك وكونه بمعنى الصفة الحقيقية لم يقم عليه دليل (قوله بل ما يعبر عنه الخ) الاولى الاكتفاء بقوله بل معناه أعم من أن يقوم به العلم أولا لانه يمكن ان يناقش ان معنى دانا بالفارسية من قام به دانائى وكذا فى سائر المرادفات (قوله بديهية) نفى العينية بمعنى عدم الاتحاد فى المفهوم بديهيته وليس النزاع فيه انما النزاع فى العينية بحسب الحقيقة ودونه خرط القتاد (قوله وانت تعلم الخ) لو كان مرادهم من الامثلة الاستدلال كما ذكره الشارح لتم وجه الضعف اما لو كان مرادهم ان اطلاق الغير على ما عنيناه ليس اصطلاحيا فقط بل الاطلاق المذكور واقع فى العرف واللغة والشرع حيث اطلقوا فى هذه الامثلة لفظ الغير على ما ينفك عن زيد فى وجوده من افراد نوعه فلا يتم كيف ولو كان مرادهم الاستدلال لم تكن الصفات المحدثة ايضا غير الذات مع ان تحقيق مذهب الاشعرى كما فى شرح المواقف ان الصفات منها ما هى عين الذات وهى الوجود ومنها ما هى غير الذات وهى الصفات الاضافية ومنها ما ليست عين الذات ولا غيرها وهى الصفات الحقيقية (قوله غير المبقى من نوعه) أى غير الشئ الذى ابقى من الحكم السابق من نوع ذلك المبقى وهو زيد وعشرة رجال فى المثالين المذكورين والناظرون صحفوها بالمنفى من النفى ووجهوها توجيهات باردة (قوله بانا اذا فرضنا الخ) يعنى انا اذا فرضنا جسمين قديمين فلا شك فى تغايرهما انما التردد فى وجودهما مع ان اللازم من التعريف ان المذكوران لا يكونا متغايرين وحينئذ يندفع بحث الشارح بان مادة النقض يجب ان يكون موجودا كما قالوا فى تعريف الجوهر بماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع انما لم يعتبر الوجود بالفعل لانا

فرضنا جبلا من ياقوت أو بحرا من زئبق فلا شك فى جوهريتهما مع الشك فى وجودهما (قوله فيحدث المانع الخ) فيه انه لابد لحدوثه من علة فاما وجود حادث فلزم التسلسل فى الحوادث وعبارة شرح المواقف صريحة فيما ذكرنا واما عدم أمر فيجوز ان يكون سابقا لانه يستلزم قدم الحادث فيكون لاحقا فنقلنا الكلام فى ذلك العدم اللاحق بان يكون ذلك بزوال حادث آخر فيلزم وجود الحوادث الغير المتناهية المجتمعة اللهم الا ان يقال يجوز ان يكون حدوث الحادث بواسطة أمر متجدد فى نفسه يكون عدمه السابق على تجدده شرطا لوجود القديم (قوله ولا شبهة الخ) فيه ان مرادهم صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر فى نفس الامر سواء كان بينهما علاقة اللزوم أولا كيف والاشعرى لا يقول باللزوم بين الشيئين اذ كل الممكنات عنده مستندة اليه تعالى ابتداء (قوله لامتناع عدم البارى) لابد من ضم وامتناع التحيز عليه تعالى لان التعريف المختار مشتمل على قيد فى عدم أو حيز فالبيان قاصر ولا يمكن ان يقال انه تركه لظهوره لان امتناع التحيز ليس أظهر من استحالة العدم عليه تعالى (قوله بل بالعلة والمعلول مطلقا) لا معنى لهذا الترقى لان الواجب ان كان علة للامكان فهو مذكور بقوله (٣٨) انتقض بالبارى مع العالم وان كان العين علة للعرض القائم به فقد ذكر بقوله والعرض مع المحل بقى العين اذا كان علة لعين آخر كالجوهر الفرد للجسم والخشب للسرير والعين اذا كان علة لعرض غير قائم به كالنجار لهيئة السرير والعرض اذا كان علة لعرض آخر كالضرب لالم المضروب وفى هذه الصور الثلاث الانفكاك حاصل بينهما فى الحيز ولا صورة للعلة والمعلول سوى ما ذكر قدس لان الموجود منحصر فى الواجب والعين والعرض عند المتكلمين (قوله فوجود الجزء بدون الكل الخ) لك ان تقول الكلام فى الجزء الخارجى وهو لا يكون الا شخصيا اذ الكلى لا وجود له فى الخارج ولا نسلم وجود الجزء الشخصى بدون الكل اذ من مشخصاتها انضمامه ودخوله فى الكل (قوله ووجود الخ) فيه ان المراد صحة وجود أحدهما مع عدم الآخر فى نفس الامر ولا نسلم فى الصفات اللازمة جواز وجود الموصوف بدونها فى نفس الامر واما غير اللازمة فهى مغايرة لموصوفها (قوله بان نتعقل وجود كل الخ) أى نصدق بوجود كل منهما وغيره مع الجهل عن تعقل الآخر أى الجزم بوجوده (قوله فلا يجوز مثل ذلك الخ) لا يخفى ان النقض على تقدير ارادة الانفكاك من الجانبين انما كان بالبارى مع العالم و بالعرض مع المحل و بالعلة مع المعلول فالواجب ان يقول والبارى مع العالم والعرض مع المحل والعلة مع المعلول كذلك واما النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانما كان اذا أريد الانفكاك من جانب واحد الا ان يقال ترك ذكره لظهور

امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم أمر مانع فيحدث المانع منه وينتفى القديم ولئن تنزل عن هذا المقام أيضا فالمراد انه يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما توجب عدم الانفكاك وحاصله نفى اللزوم بينهما وفى المادة المفروضة ليس امتناع عدم أحدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض به ولا شبهة فى ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم التى تنافى الغيرية لقرب أحدهما من الآخر لا لمجرد مصاحبتهما دائما وأورد على التعريف المختار انه ان أريد جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالبارى تعالى والعالم لامتناع عدم البارى وبالعرض مع المحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان أريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الكل والجزء والموصوف والصفة متغايرين وأجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو فى التعقل بان نتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز مثل ذلك فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاذ

الانفكاك من الجانبين فى الصور الثلاث وفى ظهوره فى العرض مع المحل نظر وقوله ولا يجوز مثل ذلك الخ لدفع ان يقال انه يرد حينئذ النقض بالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل لجواز الانفكاك بينهما من الجانبين فى التعقل بان يتعقل وجود كل منهما بدون الآخر وحاصل الدفع انه لا يجوز ذلك لان الكلام فى الصفة او الجزء الموجودين فى الخارج وهما جزئيان والصفة الجزئية لا يجوز تعقل وجودها بدون الموصوف وكذا الجزء الشخصى الداخل فى الكل لا يجوز وجوده بدون الكل (قوله اما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب) لانه يصير حاصل التعريف ان الغيرين هما الموجودان اللذان يصح انفكاك كل واحد من الآخر فى التعقل فى حيز بان يتعقل تحيز كل واحد بدون الآخر او فى عدمه بان يتعقل عدم احدهما بدون تعقل الآخر وهذا لا يصح فى العالم بالنسبة الى البارى اذ يجوز ان يتعقل تحيز العالم ووجوده بدون ان يتعقل البارى اى بالغفلة عنه ولا يجوز ان يتعقل تحيز البارى مع انفكاكه عن العالم اذ لا يجوز عليه التحيز والعدم (قوله والعقل لا يجوز وجود الخ) فيه انه لو لم يجوز العقل وجود العالم بدون الصانع لكان العلم بوجود الصانع بعد العلم بوجود العالم بديهيا ولما احتيج الى اقامة الدليل بالحدوث أو الامكان على وجوده (قوله بل المعلول مطلقا الخ) فيه انه فى المعلول من حيث انه معلول مسلم واما ذات المعلول فيجوز العقل وجوده بدون العلة (قوله ولو عرف الغيران الخ) هذا عند من يقول باللزوم بين الشيئين اما عند الاشعرى فلا اذ لا علاقة عنده بين الشيئين بل بمجرد الدوران العادى وقد مر غير مرة (قوله لا يستلزم عدم احدهما) اى شئ منهما عدم الآخر (قوله خرج الجزء والكل الخ) لاستلزام عدم الجزء عدم الكل كما حققه وفيه ان عدم الجزء عين عدم الكل كما حققه السيد فى حاشية شرح المختصر العضدى فلا استلزام (قوله والصفة والموصوف) لاستلزام عدم الموصوف عدم الصفة لكن يلزم ان لا تكون الصفات الحادثة أيضا مغايرة لموصوفاتها (قوله ويمكن ان يكون الخ) بان يحمل قوله يصح وجود احدهما بدون الآخر على عدم الاستلزام لا على عدم الصحة فى الخارج لكن انما يتم لو قال الاشعرى باللزوم بين الشيئين وعدم الجزء عين عدم الكل عنده والصفات القديمة لذات الواجب انما لا يجوز العدم عليها لقدمها لا لاستلزام الذات لها (قوله فلا يرد عليه الا النقض المذكور) فى بعض النسخ بدون كلمة الا ووجهه البعض بان المراد النقض بالجمع بين القديمين واما على ثبوت الا فمعناه انه اذا كان مراد الشيخ ذلك لا يرد عليه الا النقض المذكور اى جميع اللوازم والملزومات لا الجزء والكل والصفة والموصوف وعلى التقديرين قوله ويمكن ان يكون مراد الشيخ الخ تكرار بلا فائدة لانه قد ذكر هذا بقوله فلا شبهة فى ان هذا هو المراد من التعريف الخ وذكر النقض المذكور بقوله واورد على

قدس سره فى شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز أن يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون أن يتعقل العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وحينئذ يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد أيضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر خرج الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا

التعريف المختار الخ الهم الا ان يقال انه على تقدير ثبوت الاوطئة وتمهيد لقوله ولو قيل هما الشيآن الى قوله اندفعت تلك النقوض (قوله تحقيقا) كما في الاجسام وصفاتها والجزء مع الكل المقدار بين او تقديرا كما في ذات الواجب وصفاته بان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تقديرا بمعنى انهما لو فرضا محسوسين كانا متحدين في الاشارة بانهما هنالك او هنا وفيه ان فرض كونهما محسوسين محال فيجوز ان يستلزم المحال وهو عدم اتحادهما في الاشارة (قوله وما نقل الخ) في شرح العقائد نقلا عن التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن الحرث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الآحاد متناول لكل واحد مع اغياره فلو كان الواحد غيره لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان

اليد غيره لكان اليد غير نفسه هذا كلامه ولا يخفى ما فيه وهو ان مغايرة الجزء للكل لا تقتضي مغايرته لكل واحد من اجزائه حتى يلزم مغايرة الواحد واليد نفسه (قوله لا يترتب عليه) ان الاصطلاح على معنى لا يكون حجة على عدم التعدد في نفس الامر فالحق ان يعترف بالتعدد والغيرية وان الكفر تعدد الذوات القديمة لا تعدد الذوات والصفات كما ذكره الشارح

النقض المذكور ولو قيل هما الشيآن اللذان لا تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر تحقيقا او تقديرا اندفعت تلك النقوض ولكن يدخل في ذلك الجزء والكل ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل للجزء مخصوص بجعفر بن الحرث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لا يصح التعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغير بهذا المعنى كما خص العرف لفظ الدابة بذات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلاثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها بعض الابدان و بعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته القديمة ليس من ذ

ومن هذا ظهر ان قوله ولو عرف الغيران الى قوله وما نقل من ان القول الخ اشتغال بما في لا يعني لان المقصود تحقيق مراد الشيخ من كلامه لا تعريف الغيرين والا فالاخصر الاوضح ان يقال هما الشيآن اللذان ليس احدهما جزأ للآخر ولا صفة له (قوله ولهذا جوزوا الخ) فيه ان تجويزهم انتقال اقنوم العلم الى عيسى عليه السلام دليل على قولهم بكونها ذواتا مستقلة اذ عدم جواز الانتقال الصفات بديهي ولذا اعترض عليه بان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه واجيب بان اللزوم اذا كان بينا بمنزلة الالتزام فتعليل عدم جواز الانتقال باثباتهم ذواتا مستقلة محل مناقشة فالصواب ان يقال جوزوا انتقال بعضها اما انتقال البعض الى البعض فلم اطلع عليه (قوله واثبات ذاته وصفاته

وما قيل أنه يلزم من اثبات الذات وصفات قديمة اثبات ذوات قديمة لان الذات القديمة مع كل واحد من الصفات موجودة مغايرة للذات بالذات وليست من الصفات وهو ظاهر وليست عين الذات القديمة لان الكل مغاير للجزء بالذات ولا شبهة في وجود المجموع أيضا عند وجود كل واحد من أجزائه واعتبارية التركيب لا تنافي وجوده حقيقة فيلزم القول بذوات قديمة فمدفوع بان مجموع الذات والصفة ان اعتبر مع الوحدة فلا شك انه أمر اعتباري لا وجود له في الخارج وان اعتبر مع قطع النظر عن الوحدة فهو أمور متكثرة وليست ذاتا ولا صفة بل مجموع من الذات والصفات (قوله فهو عالم) الفاء للتفصيل اشارة الى أنه كما يجب الاعتقاد بكونه تعالى متصفا بصفات الكمال اجمالا يجب الاعتقاد بتفصيل كمال صفاته تفصيلا وليس للتفريع على كونه متصفا بصفات الكمال على ما وهم اذ لا يصح تفريع شمول علمه وقدرته وارادته على أنه متصف بصفات الكمال ما لم يثبت كون الشمول صفة كمال (قوله اما سمعا الخ) هذان دليلان على ثبوت أصل العلم ولذا قدمهما على قوله بجميع المعلومات لكن اثبات العلم بالدليل السمعي مشكل لأن ثبوت الشرع موقوف على علمه تعالى لما تقرر ان علمه تعالى وقدرته وارادته وكلامه مما يتوقف عليه الشرع فلا يمكن اثباتها بالشرع والا لزم الدور ولعل مقصود الشارح تأييد العقل بالشرع لا الاثبات الا أنه قدم الشرعي لشرافته (قوله لان الافعال المتقنة تدل الخ) قالوا دلالة الفعل على العلم بديهي فان كل من رأى خطا أو نقشا حسنا ينتقل منه الى علم كاتبه ونقاشه على قدر حسنهما واتقانهما (قوله كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم) المراد بآيات الآفاق الآيات الفلكية والكوكبية وآيات الليل والنهار وآيات الاضواء والاظلال والظلمات وآيات العناصر الاربعة والمواليد الثلاثة وقد أكثر الله تعالى منها في القرآن كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون والآيات النفسية المأخوذة من تكون الاجنة في ظلمات الارحام وحدوث الاعضاء العجيبة والتراكيب الغريبة كما قال تعالى انا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الارحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيأ (قوله حتى يتبين لهم أنه الحق) غاية الاراءة أي يحصل لهم القطع بوجود الاله القادر العليم الحكيم المنزه عن المثل والضد وفائدة السين مع ان الله تعالى قد أطلعهم على الآيات الموجودة في العالم الاعلى والاسفل الدلالة على ان الاراءة تتجدد

في شيء * واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى بأسا في اعتقاد أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة (فهو عالم) أما سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة وأما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدائع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان بعض الحيوانات قد يصدر عنها أفعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة لله على أصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممتنع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تعالى وأوحى ربك الى النحل ان اتخذي من

فى كل زمان بحسب التفكر فى العجائب التى أبدعها الله فكلما ازدادوا تفكرا ازدادوا وقوفا على تلك العجائب والغرائب (قوله يعلم ذاته بانه هو الذى يعلمه) أى يعلم ذاته بهذا الوجه وهو انه الذى يعلم ذلك الشئ وليس شخصا آخر وهذا العلم ضرورى وليس هذا هو العلم بالعلم (قوله هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام) أى الاستدلال على علمه تعالى لذاته ولغيره الكلى والجزئى بالطريق الذى ذكرناه من الاستدلال بالاتقان هو الملائم لمقام الاختصار لكنه قاصر عن افادة المقصود اذ المقصود شمول علمه لجميع ما يصح أن يعلم سواء كان ذاته أو غيره موجودا أو معدوما ممكنا أو ممتنعا كليا كان أو جزئيا وما ذكره لا يدل على ذلك والمعتمد فى ذلك نصوص الآيات مثل قوله تعالى وهو بكل شئ عليم وقوله لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض وقوله تعالى يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور وان الاستدلال عليه بان المقتضى للعلم ذاته والمصحح للمعلومية ذوات المعلومات والمانع منتف فضعفه ظاهر وان عول عليه القوم لان عدم المانع فى نفس الامر ممنوع وعندنا لا ينفع (قوله وهذا مما وافق الخ) أى كونه عالما بذاته وغيره مما وافق فيه الفلاسفة الاشرذمة من قدمائهم لا يعبأ بهم قالوا صدور العالم منه من غير شعور به زعما منهم أن كون افاضة الوجود وما يتبعه لازما لذاته لزوم الضوء للشمس كمال حيث لا يتصور انفكاكه عن ذاته (٤٢) بدون ملاحظة شئ من الاشياء

الجبال بيوتا ونظائره من الآيات والاحاديث كثيرة (بجميع المعلومات) ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته بانه هو الذى يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو على وابو نصر منهم وتشهد به الفطرة السليمة هذا هو المنهج الملائم لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول فيه الكلام واشتهر عنهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى بل انما يعلمها بوجه كلى منحصر فى الخارج فيها وقد تكثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك حتى ان العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم قال فى شرح الاشارات واعلم ان هذه المساقة تشبه مساقة الفقهاء فى تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها فى الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب

ولا يدرون أنه يستلزم نقيصة الجهل تعالى الله عما يقول الظالمون وشبهتهم انه لو علم شيأ يعلم ذاته بانه يعلم لكنه باطل لان العلم نسبة تقتضى اثنين ولا اثنينية فيه بوجه من الوجوه (قوله بنهج آخر الخ) بجميعه انه تعالى مجرد وكل مجرد علة نفسه وانه علة لجميع ما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والموجودات بالكل كلها بصفاتها واحوالها الموجودة والاعتبارية الحقيقية والانتزاعية معلولات له تعالى فتكون معلومة بجميع الوجوه والاعتبارات فهذا المنهج يفيد عموم علمه تعالى لكن الكلام فى اثبات تلك المقدمات طويل لا يليق بهذا الكتاب (قوله انه لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئى الخ) قال الامام فى المباحث المشرقية أكثر المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة انكروا علمه تعالى بالجزئيات واثبته الشيخ أبو البركات البغدادى ولا بد من تفصيل مذهب الفلاسفة أولا فنقول الامور اربعة اقسام فانها اما ان لا تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متغيرة ولا متشكلة واما ان تكون متشكلة ولا متغيرة واما ان تكون متشكلة ومتغيرة فاما التى لا تكون متشكلة ولا متغيرة فانه تعالى عالم بها سواء كان كليا أو جزئيا وكيف يمكن اطلاق القول بانه لا يعلم الجزئيات مع اتفاق الاكثر منهم على انه عالم بذاته وبالعقول وأما المتشكلة الغير المتغيرة فكالاجرام العلوية فان مقاديرها واشكالها باقية مصونة عن أنحاء التغيرات فهى غير معلومة له تعالى باشخاصها عندهم لان ادراك الجسمانيات لا يكون الا بآلة جسمانية واما المتغيرة الغير المتشكلة فذلك مثل الصورة والاعراض الحادثة والنفوس الناطقة فانها غير معلومة لا لان تعقلها يحتاج الى آلة جسمانية بل لانها لما كانت متغيرة

فيلزم من تغيرها تغير العلوم واما ما يكون متشكلا ومتغيرا فهو مثل الاجسام الكائنة والفاسدة وهي يمتنع ان
تكون معلومة له تعالى للوجهين انتهى وتبعه المتأخرون في تخصيص الحكم الا انهم بدلوا المتشكلة بالمادية
وقالوا لا يعلم الجزئيات المادية والمتغيرة وقيدوا بالحيثية اي من حيث انها مادية اي مقرونة بالمادة
وعوارضها ومن حيث انها متغيرة وواقعة في الزمان الماضي والحال والمستقبل لان ادراك الجزئيات المادية
من حيث انها اقترانها بالمادة احساس وتخيل وهما لا يكونان الا بآلة جسمانية متجزئة وادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث وقوعها في الازمنة المعينة يوجب تغير العلم (قوله وكان الجزئي المتغير الخ) وكذا الجزئي
المادي الا انه خص البيان بالمتغير لان استحالته اظهر (قوله حاصل مذهب الفلاسفة الخ) اي على المأخذ
الذي ذكره المحقق الطوسي وفيه (٤٣) بحث من وجوه اما اولا فلان بعد العلم بانه تعالى

بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان
يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب
موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض الصور وهذا
دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في المباحث العقولية
لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا المطالب من مأخذ
آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها بنحو
التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك
ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل
فالاختلاف في نحو الادراك لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية
صفتان للعلم وربما يوصف بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون
التكفير نعم لو قالوا بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من
المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء على ما اشتهر بين المتأخرين من ان
التشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر افراد نوعه امر داخل في قوام الشخص كما
ان الفصل داخل في قوام النوع وحينئذ فالتشخص شخص لا نوع له وهو مادي

في غاية التجرد عن المادة وظلماتها لا فائدة في نفي الاحساس من التخيل اللذين هما من لواحق المادة عنه تعالى واما ثانيا فلانه ان اريد نفي الاحساس مطلقا فلا يدل البيان عليه وان اريد نفي الاحساس والتخيل اللذين يكونان بآلة جسمانية كما في حقنا فلا وجه لتخصيصها بالنفي فان تعقله ليس بالقوة العاقلة كتعقلنا واما ثالثا فلا نسلم انه ان كان علمه تعالى بطريق
التعقل لم يكن مانعا من فرض الاشتراك فان علمه تعالى بذاته وبالعقول مع ذلك جزئي واما رابعا فلان كون
الكلية والجزئية من صفات العلم مطلقا ممتنع اما على القول بالشبح فظاهر انهما من صفات العلوم لان الكلي
لا بد ان يكون محمولا على جزئياته والشبح لا يحمل عليها واما على القول بان الحاصل في الذهن نفس حقائق
الاشياء فان فسرا الشركة بمطابقة الصورة لما هي ظل له كانتا صفتين للعلم وان فسرا الشركة بالحمل على كثيرين
كانتا صفتين للمعلوم وقد صرح بذلك في حواشيه على شرح التجريد في بحث الماهية (قوله شخص لا نوع له)
اذ لو كان له نوع لامتاز بتشخص آخر وهكذا فيلزم التسلسل قال الشارح في حواشي التجريد المتأخرون
حسبوا ان التشخص امر زائد على الماهية النوعية نسبته الى الماهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس فيكون

ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الجنس والفصل والتشخص كما يصير الجنس بدخول الفصول فيه متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع يصير بدخول التشخص فيه شخصا ممتازا عن المشاركات النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته (قوله فلا يمكن ادراكه الخ) والآلات الجسمانية منفية عنه تعالى فلا يكون عالما بالتشخصات (قوله وليس هذا مذهبهم الخ) ماذكره من التحقيق في التشخص مخالف لما ذكروه في بحث التعين من ان التعين اذا لم يكن نفس الماهية فان كان معللا بنفس الماهية انحصر نوعها في شخص والا يعالل بمواد واعراض مكتنفة بجعلوا الاعراض علة للتعين ولما قالوا من ان التشخص موجود لانه جزء من هذا الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود والوجود ليس جزء الشخص ولما قال الشيخ في منطق الشفاء ان الشخص انما يصير شخصا بان تقترن بالنوع خواص عرضية لازمة أو غير لازمة وتتعين بها مادة مشار اليها (قوله امتيازه بنحو وجوده الخاص) والوجود الخاص ليس تشخصا لا نوع له في تعليقات الفارابي هوية الشئ وعين الشئ ووحدته وتشخصه وخصوصية وجوده المنفرد له كل واحد (قوله يعني ان هذا النحو الخ) وصفه بالمقارن لتكون العوارض عنوان الجزئية التشخص وعلامته (قوله فانها جواهر الخ) فيه انه يجوز ان يكون العارض أمرا عدميا فلا يكون داخلا في الجوهر والعرض ولو سلم فلا نسلم ان كل عرض داخل في احدى المقولات فان النقطة والوحدة خارجتان عنها والقوم انما حصروا الاجناس العالية للاعراض في التسع لا كل عرض (قوله ان في الجزئي شيأ داخلا الخ) ليس مدار الجواب على الدخول في القوام وعدم الدخول فيه بل على ان ليس في الجزئي معلوم سواء كان داخلا فيه أو خارجا عنه سوى الكلي والاختلاف بينهما انما هو في نحو الادراك وانما تعرض للدخول

فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه مسمى بالتشخص بل امتياز كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى متشخصة هي عنوان الشخص وعلامته التي بها امتيازه عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض أخر والعوارض والمعروضات كلها الا ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الجزئية والكلية باعتبار ان في الجزئي شيأ داخلا في قوامه ليس في الكلي بل هما نحوان من الادراك يتعلقان بشئ واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا أو خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهو في حقه تعالى نقص كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى نقص فلا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الامام الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يقتضي نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف علمه على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيل الحركات

تنبيه ما الرد على المتأخر من حيث زعم وان فى الجزئى امرا غير الماهية النوعية وهو المسمى بالتشخص وليس له ماهية كلية (قوله بان المعلول الذى لا مثل الخ) وذلك لان ماهية ذلك النوع مقتضية لتشخصه فيكون تعقل الماهية النوعية مستلزما لتعقل تشخصه فيكون التصور الجزئى سببا لوجود شخصه على ما صرحوا به فى كتبهم من ان الماهية اذا كانت مقتضية لتشخصها انحصر نوعها فى شخص والا يعلل تشخصها بمادتها واعراض مكتنفة بها وقال الفارابى فى تعليقاته المعقول من الشئ اذا كان ذلك الشئ نوعه فى شخصه صح وجوده عن المعقول من دون سبب مخصص اذ قد تخصص امكان وجوده بذاته فلا يصح وجود غير ذلك الشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجح وقال فى موضع آخر والمخصص بهذا النوع المجموع فى شخص هو ذاته اوفى ذاته لا امر خارج (قوله وقد صرح بذلك ايضا الخ) قال بهمنيار فى التحصيل ان الرأى الكلى لا يصدر عنه فعل معين لان الرأى الكلى لا يتناول افرادا دون آخر مثله كما ان طبيعة الانسان ليس وقوعها على زيد اولى من وقوعها على عمرو فاذا لم يكن اولى بان ينسب الى مبدا من آخر مثله كان نسبته الى مبدئه ولا نسبته واحدة ومثل هذا يكون بعده عن مبدئه بامكان ولا يفرق وجوده عنه عن لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته لم يوجد بل يصح فى المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال ان يوجد عن رأى كلى وفى تعليقات الفارابى معقول العقول الفعالة من كل شئ سبب وجوده و يجب ان يكون بازاء كل معقول امكان وجوده فان كان الشئ الذى له امكان وجوده مما يجتمع نوعه فى شخصه لم يحتج

الجزئية ورجاءاها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت فى توجيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شئ فيلزم تعقله للاشياء بالوجه الجزئى قلت قد صرح بعضهم بان المعلول الذى لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأى كلى وقد صرح به شيخهم ورئيسهم فى التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير مجموع المعروض والعارض منحصرا فى فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه على انه لا فرق بين النوع المنحصر فى فرد والعرض المنحصر فيه فى هذا الحكم

ذلك الشئ الى مخصص فكان لازما لذلك المعقول فان كان ذلك الشئ ليس مما يجتمع نوعه فى شخصه بل اشخاص كثيرة يحتاج كل شخص الى مخصص يخصصه (قوله ومن البين) هذا البيان انما يدل على انحصاره فى فرد معين فى الخارج لا عند العقل اذ لم يختص امكان وجوده بذاته بل يحتاج الى مخصص خارج كما مر وانحصاره فى الخارج فى شخص لا يخصص وجوده ولا يوجب وجوده والممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد (قوله اذا تعقل الخ) يعنى ان الجزئى عبارة عن ماهية نوعية وعوارض مشخصة فاذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه بحيث انحصر ذلك المجموع فى فرد واحد يكون هذا المركب نوعه منحصرا فى شخصه فى الخارج وفيه بحث لانه ان اراد كونه منحصرا فى شخصه فى الخارج فسلم لكن لا يفيد لانه عند العقل يحتمل افرادا كثيرة فلا يكون مخصصا لوجود فرد دون آخر وان اراد به انحصاره عند العقل فممتنع فان كل واحد من المعروض والعارض كلى وضم الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص (قوله على انه الخ) اى لا فرق بين النوع الجوهرى المنحصر فى فرد كالشمس والعقول الفعالة وبين العرض المنحصر فى هذا الحكم اى فى حكم ان التصور الكلى يصير مبدا له لان علة صحة كونه مبدأ هو الانحصار فى فرد وذلك مشترك بينهما فحينئذ لا حاجة الى اعتبار تركب كل جزئى من معروض وعارض بل يكفى ان يقال كل جزئى معروضا كان او عارضا اذا تصور بحيث ينحصر نوعه فى فرد يكون ذلك التصور مبدأ لوجوده هذا لكنهم لم يقولوا بالانحصار فى شخص واحد الا فى العقول بناء على انه لو لم تكن ماهيتها مقتضية لتشخصها احتاجت فى تشخصها الى مادة والا فى الافلاك والكواكب لئلا يكون تخصصها

بالاوضاع والحركات المخصوصة بمخصصها بالاشخاص (قوله ويمكن التوفيق الخ) فقد ظهر لك مما سبق حال هذا التوفيق وانه لا يفيد شيأ (قوله فذهب البعض الى ان علمه تعالى) هذا مذهب المشائين وفصلته على الامزيد عليه في الرسالة المسماة بالدرة الثمينة (قوله وظاهر عبارة الاشارات الخ) عبارته هذا الما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لاداخلة في الذات مقومة لها وجاءت على ترتيب وكثرة اللوازم في الذات مباينة أو غير مباينة وانثلم الوحدة والاول قد تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرت الاسماء لكنه لا تأثير لذلك في وحدانيته تعالى انتهى وليس فيه اشعار بقيامه بذاته (قوله قد صرح الخ) ماذكره الشيخ بيان للعلم البسيط الذي ليس فيه قيام ولا ترتيب بل هو عين ذاته وكلامه في الاشارات بيان للعلم التفصيلي وليس في الشفاء نفيه وقد بيناه في الرسالة قال الفارابي في تعليقاته العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها واسبابها دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في النفس بان يكتسب علم بعضها من بعض لانه تعقل كل شئ وتعقل أسبابه حاضرة معها فاذا قيل للاول عقل قيل على هذا المعنى البسيط انه تعقل الاشياء بعللها وأسبابها حاضرة معها (٤٦) من ذاته بان يكون صدورهذه

ويمكن التوفيق بين كلامهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول المشهور وهو ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه والثانى ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنى على المعنى الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبنى على المعنى الثانى ولكن يبقى انه يمكن حينئذ في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث ينحصر في فرد فلا تثبت النفس المنطبعة ۰ واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلفت فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات عين المعلومات وذهب البعض الى أن علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشئ وهى التى اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان يتكثر بها صورها في جوهره تعالى أو يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها معقولة وهو أولى بان يكون عقلا من تلك

الاشياء منه اذله اليها الاضافة المبدئية لا بان يكون فيه حتى تكون صورهذه الاشياء التى تعقلها متصورة في ذاته وكانها أجزاء ذاته بل يفيض عنها صورة معقولة وهو أولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته

والمثال في ذلك ان تقرأ كتابا فتسئل عن علم مضمونه فيقال هل تعرف ما في الكتاب فتقول نعم اذ كنت تيقنت انك تعلمه وعكنك تأديته على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة (قوله من غير الخ) أى من غيران يتكثر الواجب بسبب تلك الاشياء في ذاته تعالى بان تكون تلك الاشياء اجزاء ذاته فيحصل بها التكثر في ذاته فلا يكون واحدا من كل وجه (قوله أو يتصور الخ) أى تحصل صور تلك الاشياء في ذاته تعالى فيكون قابلا لها (قوله بل تفيض عنه تلك الصور معقولة) لانه سبب لكل ما سواه اما بلا واسطة أو بواسطة وانما قال معقولة اشارة الى ان فيضانها مقارن لتعقلها الا انه متأخر عن تعقلها فيكون فيضانها من غير علم وهذه الصور هو العلم التفصيلي فاما ان كانت تلك الصور قائمة بذاتها وهو مذهب أفلاطون أو حاصلة في المدرك وهو مختار الشيخ أو في غيره كما هو مذهب بعض المتكلمين وشارح الاشارات قال الشيخ في رسالة له في علمه تعالى العلم انما هو حصول الصورة المعلومة وهو مثال لامر خارجى وذلك مطرد في القديم والحادث وعلم البارى تعالى مقدم على المعلول الخارجى وصور المعلومات حاصلة له قبل وجودها ولا يجوز ان تكون تلك الصورة حادثة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور او التسلسل ويلزم أن لا يكون

على حاله ولا اجزاء الذاته لانه يؤدي الى تكثر ذاته ولم يكن صورا مفارقة أفلاطونية لما أبطلناه ولم يكن
من الموجودات الخارجية اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الاحتمالات الا ان يكون في صقع الربوبية
وجزم به الشيخ في الشفاء بعد الترديد لابطال الاحتمالات الاخر فقال وان جعلت هذه المعقولات أجزاء
ذاته عرض التكثرة والا جعلتها لواحق ذاته عرض أن لا يكون من جهتها واجب الوجود الا صفة ممكن
الوجود وان جعلتها أمورا مفارقة لكل ذات عرضت المثل الافلاطونية وان جعلتها موجودة في عقل
ما عرض ما ذكرناه قبل هذا من المحال فبقي ان تجهد جهدك في التخلص من هذه الشبهة وتحفظ ان لا تتكثر
في ذاته ولا تبال في ان يكون ذاته تعالى مع اضافة ممكن الوجود فانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست
بواجبة الوجود بل من حيث ذاته وتعلم أن العالم الربوبي عظيم وتفصيل ما اختاره الشيخ في العلم التفصيلي
ماذكره بهمنيار في التحصيل انه تعالى اذا كان يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته والا ليس تعقل ذاته بالتمام
واللوازم التي هي معقولاته وان كانت اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف به أو ينفعل عنها فان كونه واجب
الوجود بذاته بعينه كونه مبدأ للوازمه أي معقولاته بل ما يصدر عنه بعد وجوده تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته
محلا لاعراض تنفعل عنها أو يتصف بها أو يستكمل (٤٧) بها بل كماله في انه بحيث تصدر عنه

الصور الفائضة من عاقليته بذاته ولانه يعقل ذاته وانه مبدأ لكل شيء فيعقل من ذاته
كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام
الشفاء في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير
صورة ذاته التي هو بها هو ولا يحتاج أيضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة
غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيأ بصورة
تتصورها أو تستحضرها فهو صادر عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
أيضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة
بذاتك أو بتلك الصورة فقط أو على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير

هذه اللوازم لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانما توصف به لانها تصدر عنه لا انه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولاتها الا ان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصورة لكونها مجردة عن المادة
تفيض عنه وهي معقولة بنفس وجودها عنه معقوليتها معقولاتها اذا وعليه لا انه عالية (قوله وهو أولى
بان يكون الخ) أي التعقل البسيط أولى بان يكون تعقلا من تلك الصورة الفائضة من عاقليته أي من كونه
تعقلا فان العلم التفصيلي من ذلك التعقل البسيط كالعلم الحاصل حال السؤال عن مسئلة وليس هذا علما
بالقوة على ما يسبق الى الاوهام بل هو علم بالفعل لجميع الاشياء منطو عليه كانطواء النواة على الشجرة
وانما قال من عاقليته ولم يقل منه لان الصور انما تفيض منه من حيث كونه عقلا لا من حيث انه نفس الواجب
تعالى (قوله ولانه يعقل ذاته الخ) دليل لقوله فيعقل من ذاته كل شيء قدم عليه للاهتمام بشأنه والجملة
المعللة معطوفة على قوله هو يعقل الاشياء دفعة (قوله وانه مبدأ لكل شيء) بلا واسطة او بواسطة والعلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول فيعلم من ذاته كل شيء (قوله كما لا يحتاج العقل الخ) فان العلم ليس الا حضور المجرد
عند المجرد فاذا كانت ذات العاقل مجردة عن المادة وهي لا تغيب عن نفسه فلا حاجة الى صورة أخرى
منتزعة منه (قوله لا يحتاج أيضا الخ) لانه اذا كانت الصورة المجردة التي هو بها حاضرة عنده لا يحتاج الى
حضور صورة أخرى مساوية له (قوله من غيرك) وهو المبادي العالية (قوله اعتباراتك) وهي ملاحظاتك
لذاتك ولتلك الصورة اما منفردة او على سبيل التركيب بينهما (قوله بحال العاقل) وهو الواجب تعالى

(قوله ان كونك محلا الخ) فيكون القيام بالعاقل شرطا في التعقل فلا يكون الصادر معقولا للفاعل لعدم
القيام به (قوله في كونه حصولا لغيره) وان كان بين الحصولين فرق بوجوه اخر (قوله فهو عاقل اياها الخ)
لما عرفت من ان العلم البسيط ليس الا حصول المعنى المجرد للذات المجردة وحضوره اياها من غير اشتراط
أخذ صورة أخرى وقيامها به (قوله الا في اعتبار المعتبرين) يعني ان التغاير بينهما انما هو في اعتبار المعتبرين
لا في ذاته تعالى فالتغاير الاعتباري واسطة في الفهم والتفهيم وليس واسطة في الثبوت حتى يلزم ان لا يكون
ذاته تعالى عاقلا لذاته مع قطع النظر عن التغاير الاعتباري وان لا يكون عالما بالتغاير الاعتباري (قوله
من غير تغاير) لا بالذات ولا بالاعتبار (قوله يقتضي كون احدهما الخ) اى كون المعلول
الاول مباينا للاول اى لذاته تعالى وكون الثاني أعني العقل الاول متقررا حاصلا فيه (قوله بين العلتين) اى وجود الاول وتعقله لمعلوله الاول (قوله بكون المعلولين) اى وجود المعلول الاول وتعقل الاول اياه (قوله وهي تعقل الواجب) لانها جواهر مجردة وذاته تعالى في غاية التجرد فتحقق المقتضي للعلم مع عدم المانع (قوله كانت جميع الخ) لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك
تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في
حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها ان حصلت تلك الصورة لك
بوجه الحلول فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من
غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشئ لقابله فاذا المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان
تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد
علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيأ واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا
اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيأ واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون
احدهما مباينا للآخر والثاني متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير في العلتين
اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذا وجود المعلول الاول هو نفس
عقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفادة مستأنفة تحل في ذات الاول
تعالى عن ذلك علوا كبيرا * ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول الصور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يتعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل
باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال
ذرة من غير لزوم محال فان هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول ان ما ذكره من انه

(قوله وكذلك الوجود على ما هو عليه) اى يعقل كل ما هو في سلسلة الوجود على ما هو عليه كما
من الترتيب الوجودي لان الترتيب الوجودي على نحو الترتيب العلي (قوله فاذا لا يعزب الخ) اى اذا كانت
الجواهر العقلية وما فيها من الصور الكلية والجزئية معقولة له تعالى وكذلك كل ما هو موجود في الاعيان من
ذي الصورة معقولا له تعالى لا يعزب عن علمه شئ من غير ارتسام فيه بل علما حضوريا كالصفحة عند الناظر
قال الفارابي في تعليقاته الباري تعالى يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات عنها وانه مبدأ
ويعرف ما بعدها وما بعد ما بعدها الى ما لا يتناهى فاذا يعرف الاشياء الجزئية من جهة كلية فانه يعرف
أسبابها وأسباب أسبابها الى ان يتأدى الى ذاته تعالى فيعرف كلا من ذاته لا من خارج فيكون لغيره تأثير فيه
(قوله هذا الكلام اقناعي الخ) مقصوده مجرد التصوير ودفع الاستبعاد وتطبيقه على قواعد الفلاسفة

أنه مبنى على أنه لا يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وان الواجب تعالى واجب من جميع جهاته وان العلم عبارة عن الصورة المجردة الحاصلة عند المدرك وانه لا تتكثر صفاته الحقيقية الى غير ذلك وليس مقصوده الاثبات حتى يرد عليه المنع المذكورة (قوله وليس المعلول الاول الخ) لا يخفى ان المعلول الاول ذات مجردة حاضرة عنده لكن ليس قائما به فمآل هذا المنع الى ان القيام شرط فى الادراك (قوله ليس لعلاقة الصدور) ذكر الصدور بالمشاركة وبعدم المشاركة لاجل اثبات ان الحصول بلا مشاركة الغير أقوى من الحصول بالمشاركة والعلم انما هو حصول المجرد للمجرد سواء كان حاصلا فيه أولا وهذا المنع أيضا راجع الى منع كون العلم مطلق الحصول لغيره لجواز اعتبار القيام فيه (قوله فانا نحتاج الخ) الاحتياج فيها الى الصورة بواسطة غيبوبتها عن النفس بعد الصدور ولو كانت حاضرة لما احتيج الى حضورها بتوسط الصورة (قوله الرابع) لا خفاء فى ان قوله حصلت الخ متفرع على ان الحلول ليس شرطا فى العلم بل مطلق الحصول كاف فان تم تم والا فلا وجه لهذا المنع الثالث لا وجه لهذا المنع (قوله الخامس الخ) لا يخفى ان قوله ومعلوم الخ من تتمة قوله فان حصلت مبنى على كون مطلق الحصول كافيا فى العلم فهو اعادة للمنع الثالث (قوله السادس الخ) المقصود من الشرطية المذكورة بقوله اذا حكمت الخ ازالة استبعاد ان يكون العلم بالمعلول الاول نفس وجوده بان الحال فى العلتين كذلك ولا استبعاد فى ان يكون الحال فى المعلولين كذلك لا الاثبات

كما لا يحتاج العاقل فى ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج أيضا فى ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من الاعتبارات من نفسك لا يفى ببيانه ولا بالتأنيس به فان الصور العقلية لقائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره وادراكه مستلزما لادراكه والثانى ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة أخرى ليس لعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقلت النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة غيرها فبالاولى أن لا يحتاج العاقل فى تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه الى غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور ومع الحلول ولا حلول للمعلول الاول فى الواجب تعالى عن ذلك ثم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقربا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج فى تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد بها الوجدان الثالث ان قوله ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط فى تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل أحد الامرين من كونه ذات العاقل أو وصفا له الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد يكون مصادرة الخامس أن قوله ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل آكد واوثق فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر ان الحصول على أى وجه كان يكفى فى حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى الحصول للقابل فى بعض الموجودات وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الوجوب والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد وحصوله للفاعل وان كان أقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به وان اراد ان حصوله للفاعل فى كونه علما ليس دون حصوله للقابل فى ذلك فممنوع السادس ان قوله اذا

(قوله يفضي الخ) لان علم الواجب على بيانه متأخر عن وجود اعيان الجواهر العقلية مع الصور الحاصلة فيها وحصول صورها فيها عين تعقل الجواهر اياها فان تأخر عن الصور الحاصلة فيها تأخر عن تعقلها اياها والجواب ان التعقل البسيط الذي هو نفس ذاته تعالى مبدأ الوجود المعلول الاول مع جميع صفاته وعين ذاته وهو عين العلم التفصيلي به وبتوابعه كما عرفت فلا يلزم ان يكون العلم التفصيلي به وبالامور الخاصة فيه عين المعلول الاول ونفس الصور الحاصلة فيه وهو حق وكذا الحال في الجواهر العقلية (قوله على ان ارتسام صور الجزئيات الخ) ارتسام صور الجزئيات المادية بطريق الاحساس والتخيل بان تكون صورها منتزعة عن المادة وكون علمها بعينها ممتنع في المجردات واما ارتسام صورها فيها بطريق التعقل بان يكون معلوما من طريق العلم بالاسباب والمبادي كما في علم المنجم بالكسوف المعين فليس ممتنعا لان واجب ذلك العلم لعلمه يستلزم العلم بالمعلول وقد مر تفصيله في التعليقات (قوله بل نفس تلك الخ) اضراب عن مقدر اى فلا تكون الجواهر العقلية مع صور الجزئيات المادية معقولة له بل نفس تلك الجواهر معقولة له تعالى بذاته من غير حلول امر خارج عن ذاته فلا لزم ان يكون نفس تلك الجواهر معلومة (قوله فلا تجري فيها المقدمة الخ) وهو ان الموجود ان وجوده بعينه علم ... ينبغي ان يكون علمه ... جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود حاصلة فيه (قوله هذا المطلب) وهو لم شمول علمه تعالى بالكليات والجزئيات فلا يعزب عن علمه شيء (قوله اذا كان وجود المعلول الاول الخ) يعني ان الامر المقرر ان يكون وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه تعقلا تفصيليا والتعقل البسيط الذي هو مبدأ لهذا التعقل التفصيلي متقدم عليه وهو نفس ذاته تعالى فيكون صدور المعلول الاول بالاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل اي انه علم بالعلم البسيط الذي هو مبدأ الصدور المعلول الاول قدرة وان لم يعلم لم يصدر فان الارادة والقدرة عند الفلاسفة عبارة عن العلم كما فصله في الشفاء (قوله بالمعنى الذي يتعارفونه) وهو بالمعنى الذي اثبته المتكلمون اي ان شاء فعل وان شاء ترك فهو متفق عليه عند المتكلمين والفلاسفة ... (قوله ان شاء علم الخ) فانه اذا كان وجود المعلول الاول عين تعقل الباري اياه كان معنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم

حكمت بكون المعلومين اعني ذاته وعقله له شيأ واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيأ واحدا الحكم بحسب الذات الا بالاعتبارات الثلاثة التي لا يترتب عليها في الخارج عن الذات معلولات الثلاثة المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متمايزة فيه التسامح في القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب لتلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية تلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على الاصول الفلسفية لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية بالآلات الجسمانية وترتسم صورها في تلك الآلات وليست تلك الآلات موجودة بل نفس تلك الجواهر المجردة معقولة له تعالى فلا تجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا المطلب اشار الى انه اذا كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب له ليس امرا صادرا عنه بالاختيار والا لتوقف على علم وقدرة وارادة متوقف عليه الاختيار فلا يكون صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذا لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذي يتعارفونه وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما يصدق ان شاء علم وان لم يشأ

(قوله بل بمحض الايجاب) عطف على قوله بالاختيار واضراب عنه (قوله اذا كان الخ) وهو متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين وان كان بينهما مخالفة في معنى المشيئة كما سيجيء والفرق بين الارادة والاختيار اعتباري قالوا الاختيار هو الارادة مع ملاحظة الطرف الآخر وكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده فالاختيار موقوف على الارادة والقدرة والعلم بلا شبهة (قوله بان يكون الخ) ان اراد انه يلزم ان يكون للحوادث وجود خارجي أزلي فلا نسلم ذلك فان العلم انما يقتضي الثبوت الذي به عنيازا المعلومات بعضها عن بعض وان أراد الثبوت والشيئية الموجبة للتميز كما دل عليه قوله وتعلق العلم باللاشيء المحض (٥١) محال بديهة فمسلم لكن الشيئية أعم من الوجود وهي ثابتة للحوادث بل المعدومات مطلقا في الازل وليس هذا قولا بثبوت المعدومات في الخارج كما ذهب اليه المعتزلة ويؤيده ماقيل ان الشيئية على قسمين شيئية ثبوتية وشيئية وجودية والشيئية الوجودية ظهور الشيء في مرتبة من المراتب وعالم من العوالم والشيئية الثبوتية هو ثبوت الشيء في العلم لا في الخارج وهذا حاصل الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلت المخلص الخ فانه أثبت وجودين علميا وخارجيا وان الاول مقدم على الثاني كما دل عليه آخر كلامه وليس في دفع الاعتراض مدخل لكون العلم بسيطا اجماليا بل ذلك بيان للواقع لئلا يلزم كون معلوماته غير متناهية ويجري فيها برهان التطبيق كما مر (قوله وما يقوله الظاهريون الخ) كان الشارح لم يتتبع كلامهم حق التتبع فانهم قالوا ان لعلمه تعالى تعلقين تعلقا أزليا مقالا بالمعدومات والموجودات الممكنة باعتبار انها ستقع وتعلقا حادثا بالحوادث باعتبار وقوعها في أوقاتها وهذا التعلق حادث فلا يلزم كونه تعالى غير عالم بالحوادث في الازل (قوله فان ذلك الوجود عين علمه تعالى) فانه من حيث انكشاف الحوادث به له تعالى علم وباعتبار تمييزه الحوادث بعضها عن بعض وجود على انها (قوله انه لا يمكن مثل ذلك الخ) أي لدفع الاعتراض الثاني وهو لزوم عدم صدور الاول بالاختيار

لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضي الى شناعة عظيمة بل بمحض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم أن يكون للحوادث وجود أزلي في علم الله تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال بديهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لايسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما أشرنا اليه سابقا من انه يعلم بعلمه البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدأ الوجود التفاصيلي في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ الحصول التفاصيلي فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل مختار فلا بد أن يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجود آخر في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما تتسلسل الموجودات أو تنتهي الى وجود واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود عين علمه تعالى بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق علمه بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون أحدهما علميا وصدوره عنه تعالى بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه تعالى بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه بالايجاب وباعتبار انه وجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترضاه الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى

(قوله كلها موجودة في علم الله تعالى) يعني انه صفة حقيقية لا تكثر فيه متعلقة بجميع المعلومات لا بمعنى صورة واحدة متعلقة بالكل من حيث هو كل كالرؤية الواحدة المتعلقة بالجماعة على ما هو المشهور من معنى العلم الاجمالي فان المتكلمين لا يقولون بحصول الصورة لا في الواجب ولا في الممكن (قوله ولو فرض الخ) في الشفاء فان قال قائل ان ذلك ايضا علم بالقوة لكنه قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه تيقنا بالفعل حاصلا لا يحتاج ان يحصله بقوة قريبة او بعيدة وذلك اليقين اما لانه متيقن ان هذا حاصل عنده اذا شاء علم فيكون تيقنه بالفعل بان هذا حاصل تيقنا به بالفعل فان الحصول حصول شئ فيكون هذا الشئ الذي يشير اليه حاصلا بالفعل لانه من المحال ان يتيقن ان المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقن حال الشئ الا وهو والامر الذي من جهة ما يتيقنه معلوم واذا كانت الاشارة تتناول المعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل ان هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد ان يجعله معلوما بنوع آخر (قوله بل ردد الخ) قد عرفت مما نقلناه عن الشفاء والرسالة المنسوبة الى الشيخ أنه جازم في علمه تعالى وانه أبطل الاحتمالات سوى ان تكون تلك المعقولات في صقع الربوبية (قوله وقال انه الخ) ما وجدت هذا القول في كلامه في علمه تعالى (قوله فان الممكنات بهذا الوجود هو العلم) لا يخفى ان العلم عندهم صفة حقيقية لها تعلقات بالمعلومات فالعلم مغاير للمعلوم بالذات وانما يصح هذا الحكم لو كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة (قوله وهي في هذا الوجود متعددة) فلا يلزم تكثر في صفة العلم (قوله بعض المتأخرين) وهو الشارح الجديد للتجريد فانه قال في جواب استدلال النافين للوجود الذهني بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا و باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شئ في الذهن لا يوجب الاتصاف به كحصول شئ في المكان والزمان لا يوجب اتصافهما به انما الموجب للاتصاف هو القيام والحصول

يصح كونه صادرا عنه بالاختيار بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب المتكلمين اذ حينئذ يكون علمه تعالى غير ذاته وتكون الممكنات كلها موجودة في علم الله على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة كما توهمه بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة يعلم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فبقي ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى هل هي قائمة بانفسها أو بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتصور وزالق عنها ولم يعين أن أي الاحتمالات الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى أن تتيسر لنا بتوفيقه تعالى فان قلت على ما ذكرت من سياق مذهب المتكلمين يأتي الترديد المذكور بان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن أن يذهب الى الاحتمال الذي أبداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل

(قوله وقد حنافى هذا الخ) لايخفى ان كلام الشرح الجديد منع الملازمة والفرق المذكور سنده وليس فى كلامه دعوى ذلك الفرق نعم انه يسمى هذا الفرق تحقيقا وفرع عليه عدم ورود الاشكال بان الحاصل فى الذهن اذا كان حقائق الاشياء كان العلم والمعلوم متحدين فيلزم ان يكون العلم من الموجودات الخارجية مع انهم صرحوا بانه كيفية نفسانية (قوله وحينئذ تكون الممكنات موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته الخ) قد عرفت مما سبق ان العلم الذى هو عين ذاته العلم البسيط الذى ليس فيه صور مرتبة متخالفة ولو كانت الممكنات موجودة فيه يلزم التكثر فى ذاته بان كانت أجزاء له او تتصور حقيقة ذاته بصورة والحكماء ينفونه كما مر نقلا عن الشفاء والتعليقات نعم الفرق بين الحصول والقيام جار فى العلم التفصيلى وهو ليس عين الذات بل هو صورة حاصلة فيه لا على وجه القيام والاستكمال كما مر نقلا عن المحصل (قوله ويمكن حمل الخ) بان يكون المراد بقوله ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها انها ليست قائمة بذاته تعالى كما فى قولهم الجوهر مايقوم بنفسه وفى شرح المقاصد

قال الفارابى فى الجمع بين رأى افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للوجودات صورا فى علمه تعالى باقية لاتتبدل ولاتتغير (قوله ان علمه بالممكنات الخ) معناه ان ذاته تعالى بذاته مصدر للمعلول الاول ومصدريته أى الجهة التى تخصص صدوره منه بوجه مخصوص نفس ذاته فيكون علمه بذاته الذى هو علم بالمصدرية مشتملا على العلم بالمعلول الاول بجميع وجوهه واعتباراته لكونه صادرا عنه من كل وجه ومندمجا علمه فى علمه بالمصدرية من غير تكثر وتعدد الا بالاعتبار والا لم تكن المصدرية التى هى الذات معلومة بالوجه التام وكذلك المعلول الثانى والثالث وهكذا الى غير النهاية فيكون علمه الذى هو عين ذاته وهو نور الانوار يظهر و يتجلى به ماهو واقع فى سلسلة المبدئية كليا كان أو جزئيا دفعة وكذا الصفات والاعتبارات اللاحقة لتلك المعلولات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات صادرة عنه تعالى ومصدريته مقتضية لاتصافها بتلك الصفات والاشارات فعلمه تعالى علم بسيط مشتمل على علم جميع الاشياء لا كاشتمال الكل على الجزء بل كاشتمال العلم البسيط الذى عند السؤال عن مسئلة على التفصيل الذى يقع بعده وذلك الاشتمال معلوم لنا من هذا الوجه واما الاطلاع على كنهه فموقوف على العلم بكنه ذاته تعالى ولا ضير فانا مكلفون بالبحث بقدر الطاقة وليس فى كلامهم ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول على مافهمه الشارح واعترض عليه بما اعترض كيف وانهم قالوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولم يقولوا انه عينه (قوله وذلك) أى كونه أقرب مما قيل (قوله اذ المعقول الخ) قد عرفت ان العلم الاجمالى ههنا ليس بالمعنى المتعارف أعنى العلم الواحد المتعلق بالكل

والحصول فيه و يقال ان الممكنات حاصلة فى العقل وليست قائمة به وقد حنافى هذا على ماذكرناه فى بعض تعليقاتنا اذ هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال ولا قدح فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء أيضا لم يبعد وحينئذ تكون الممكنات موجودة فى علمه الذى هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية على ذلك والدليل الذى ذكر فى نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها فى الخارج كما لايخفى على من له أدنى دراية وهذا أقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطوف علمه بذاته لان ذاته على ماهو عليه من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ الممكنات على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته تعالى من غير ان يؤدى الى كثرة فى ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالا فى ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضورى حياقادرا عالما والا لم يكن علمنا بذاتنا على ماهو عليه وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لايخلو عن كدر اذ المعقول من العلم الاجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة

المحل الى العلوم المتعلقة بالاجزاء كالزوجية الواحدة المتعلقة بالجماعة بل العلم الواحد الذى هو مبدأ التفصيل (قوله فذلك الخ) الفاء فصيحة أى اذا ثبت أن المعلولات ليست مما ينحل اليها العلة فلم يبق بينهما تعلق الا كونهما متضايفين مشهورين فلو كان العلم بالمعلولات عين العلم بالعلة يلزم ان يكون العلم باحد المتضايفين عين العلم بالمتضايف الآخر (قوله فان قلت الخ) يعنى ان العلم بالعلة عين العلم بالمعلول بواسطة كون الاول سببا للثانى لا بسبب التضايف فلا يلزم ماذكرتم (قوله لوسلم الخ) يعنى لانسلم أولا ان العلم بالعلة سبب لعلم بالمعلول فانا نتصور العلة ولا يخطر ببالنا المعلول نعم ان التصديق بوجود العلة سبب للتصديق بوجود المعلول ولوسلم ذلك فالكلام فى العينية لا فى السببية (قوله لانا نريد ان نتحقق الخ) لايخفى ان الانطواء بالمعنى الذى ذكرناه لا يفضى الى كثرة فى ذاته ولا فى صفاته انما يوجب كثرة فى الاضافة فان العلم بتلك الطريق هو العلم بذاته تعالى الذى هو علم بجميع الاسباب والمسببات أعنى المصدريات والصادرات على وجه الاجمال (قوله اذ من جملة أحوال ذاته الخ) لايخفى ان ماذكره الشارح يدل على ان العلم بالمبدئية للممكنات بناء على كونها اضافة تستدعى العلم بالطرفين كما يدل عليه قوله ولو صح ما ذكروه الخ وهم لايقولون بالانطواء بهذا الطريق وبالارادة بل يقولون ان العلم التام بالعلة التامة يقتضى العلم التام بالمعلول وذاته معلومة له علما تاما وهو علة تامة للمعلول الاول ومن هو مصدر بتمام جميع اعتباراته واحواله فالعلم به مندرج فى علمه بذاته والالم الذات معلومة له تعالى علما تاما وهكذا الى تمام سلسلة الوجود (قوله ثم ان علمه تعالى حضورى الخ) لايخفى ان العلم البسيط المحيط بالكل عين ذاته وهى موجودة بالصورة العينية من غير غيبوبة والعلم به مشتمل العلم بالكل كما عرفت (قوله بذواتها لا بصورها) فالعلم بها حضورى

واحدة وينحل الى المعلوم بالاجزاء وينفصل اليها وليست المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يفضى الى ان يكون العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولا يخفى بعده فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف سائر المتضايفات قلت لوسلم انه كذلك فلا نسلم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا نريد ان نتحقق علم الواجب بحيث لا يفضى الى كثرة فى صفاته وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام * واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطوف علمه تعالى بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تعالى علة للممكنات وعلمه بذاته تعالى بما هى علة منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تعالى وحضور واحد المتباينين لا ينطوى فى حضور الآخر ولو فرض بينهما أى نسبة من العلية وغيرها ولو صح ماذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه تعالى مغايرا للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى حضورى والمعلوم فى العلم الحضورى هو بعينه الصورة العينية من غير ان يكون هناك صورة أخرى فلابد ان يكون للمعلوم وجود فى الخارج حتى تكون الصورة العينية بعينها هى الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود المعلول حتى تكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية فالخلاص لهم من ذلك ان يلتزموا ماذكرنا سابقا ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهى باعتبار كونها علما لله تعالى متقدمة باعتبار كونها موجودات خارجية وهى باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة وباعتبار وجودها الخارجى منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذى يغايرها بالاعتبار

(قوله وبالارادة المنبعثة عنه) وهي علمه تعالى بالكل وبالواجب أن يكون الكل عليه على احسن النظام من غير قصد وطلب منه فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان وجود الكل وهي المسماة عندهم بالعناية الازلية (قوله وفيه ما اشرنا اليه) بقوله والقول بان هذا الوجود الخارجي باعث ارادته علم الخ (قوله علم الواجب حضوري الخ) ان اراد انه عبارة عن نفس الحضور حتى يكون اضافة تستدعي الطرفين المتغايرين بالذات او بالاعتبار فباطل لان علمه عين ذاته وان اراد انه ليس بحصول الصورة فمسلم لكنه بهذا المعنى لا يستدعي الطرفين ثم ان الشيخ قال في الشفاء ان تعقل شيء الشيء لا يقتضي ان يكون الشيء الثاني غير الاول بالذات او بالاعتبار وقد فصله بما لا مزيد عليه فعلمه تعالى بذاته لا يستدعي كون ذاته مغايرا له بوجه ما وذلك لان حقيقة العلم نور تنجلي به الاشياء وذاته تعالى نور الانوار ظاهر في نفسه مظهر لكل ما عداه من غير لزوم تكثر وتعدد (قوله متحد بالذات الخ) ان اراد الاتحاد الحقيقي فباطل لانه يلزم ان يكون ذاته تعالى عبارة عن القيد وان اراد الاتحاد بمعنى عدم زيادته عليه في الوجود الخارجي فيكون امرا انتزاعيا فيلزم تأخر علمه بذاته عن هذا الامر الانتزاعي (قوله صحة الفعل الخ) الاظهر التمكن من الفعل لان الصحة صفة الفعل والقدرة صفة القادر الا انه تسامح والمراد كونه بحيث يصح منه الفعل اي يصح منه ان يوجد وان

لا يوجد فالقادر من يصح منه الفعل والترك ولا يكون شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا القدرة بالمعنى المذكور واثبتوا الايجاب واما ما في شرح المواقف من ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى ففيه بحث لان المشيئة عند المليين عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بدلا عن الآخر وعند الحكماء عبارة عن علمه تعالى بالنظام الاكمل وهو لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب فلهذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فالاتفاق بين الفريقين ليس الا بحسب اللفظ فقط ثم التحقيق ان القدرة نفس التمكن اذ لا دليل على امر سواه كما في شرح المقاصد والمشهور انه صفة تقتضي التمكن قال الآمدي انها صفة وجودية من شأنها الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا من الترك والترك بدلا من الفعل وتنقسم الى قديمة وحادثة وهو الموافق لمذهب الشيخ من اثبات الصفات الموجودة الزائدة له تعالى (قوله والترك)

و بالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما اردنا ذكره في هذا المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسيأتي عليه في رسالة منفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام * فان قلت علم الواجب تعالى حضوري وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب من حيث هو من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد آخر والتعبير بعدم العينية لا يجدي نفعا لانه ايضا نسبة قلت عدم العينية نفي لنسبة ونفي النسبة قد يكون للوحدة وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد متحدة في الوجود مع الذات من حيث هي (قادر على جميع الممكنات) باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة

تركه وعدم فعل المقدور وقيل كف النفس عن الفعل وقيل فعل الضد فالترك بالتفسيرين الاخيرين داخل في الفعل وعلى التفسير الاول يستلزم الدور مع انه لا حاجة اليه لان صحة الفعل كافية في التعريف واليه اشار القاضي في تفسيره قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير بالتمكن من الايجاد (قوله عن كونه الخ) واما كونه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو عبارة عن الاختيار (قوله ودوام الفعل) الاظهر وجوب الفعل ثم المقصود من هذا الكلام ان كان بيان كونه تعالى مختارا عند الفلاسفة كما يدل عليه لفظ الدوام وقوله فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته كان معناه أن دوام الفعل منه تعالى وامتناع الترك بسبب الغير وهو لزوم مشيئة الفعل بسبب كونه كاملا لذاته تعالى لا ينافي الاختيار فان أراد بالاختيار كونه فاعلا بالقصد ففيه انهم لا يثبتون القصد لذاته تعالى وان أراد كونه فاعلا بالعناية الازلية يصير ماله ان دوام الفعل منه تعالى بسبب العناية الازلية لا ينافي كونه فاعلا بالعناية الازلية ولا يخفى انه لا حاصل له وان كان بيان كونه مختارا عند المليين كان معناه ان دوام الفعل اي لزومه وامتناع الترك بسبب الغير وهو الارادة المخصصة بالوقوع في وقت دون وقت لا ينافي الاختيار لان الوجوب

بالاختيار محقق للاختيار

عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها فلا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان العاقل ما دام عاقلا لا يغمض عينه كما اقرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو تعالى قادر على جميع الممكنات لان المقتضي لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبتت قدرته في البعض ثبتت في الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز عن البعض نقص وهو على الله تعالى محال مع أن النصوص قاطعة بعموم القدرة كقوله تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب

بايراد المثال المذكور وتعليل امتناع الترك فيه بالعلم بضرر الترك لا وجه له وقوله فما ظنك الخ لا معنى له (قوله فما ظنك بمن يكون علمه الخ) فان العلم فيه في غاية الكمال فامتناع الترك فيه بسبب العلم بضرر الترك اظهر هذا هو الظاهر من العبارة

ولا يخفى انه غير مناسب للمقصود لان المقصود ان يكون عدم منافاته للاختيار فيه اظهر
(قوله فهو قادر الخ) الفاء فصيحة اي اذا علمت معنى القدرة فنقول هو قادر على جميع الممكنات لان المقتضي الخ جعله القوم دليلا مستقلا على عموم القدرة وأورد عليه ان مجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بل لا بد من تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وأجيب بانه لا تمايز في الممكنات قبل الوجود لتخصيص البعض بشرط أو عدم مانع دون البعض ولما كان اثر الضعف ظاهرا على هذا الجواب جعله الشارح دليلا على ثبوت اصل القدرة وفرع عليه قوله واذا ثبت قدرته على البعض الخ ليثبت به شمول القدرة وقوله لان الامكان الخ دليل عليه (قوله هو الذات) اذ لو كان للغير مدخل فيه احتاج في صفاته الذاتية الى الغير (قوله هو الامكان) لان الوجوب والامتناع محيلان للمقدورية أو المقدمة الاولى للملازمة والثانية والثالثة لتحقق المقدم ليلزم منه تحقق التالي وحاصل الاستدلال اذا ثبت قدرته على البعض ثبت قدرته على الكل لكن المقدم حق فكذا التالي اما الملازمة فلان الامكان مشترك بين الممكنات وهو مناط المقدورية فتكون القدرة على البعض مستلزمة للقدرة على الكل واما الثاني فلانه لا بد للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء

الى الواجب دفعا للدور أو التسلسل فذلك يتصل بالاختيار والارادة فيكون ذلك الممكن صادرا عنه بالاختيار فيكون قادرا عليه (قوله وهذا متوقف على اثبات الخ) فى المواقف الشرط الاول ان تكون المعجزة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من التروك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله انتهى فالشرط كونها فعلا له فى الواقع لا اثبات كونه فعلا له ودلالة المعجزة على صدق النبى دلالة عادية لا عقلية فلا يضرها احتمال أن لا تكون المعجزة فعل الله تعالى أو ما يقوم مقامه من التروك لان التصديق منه تعالى لا يحصل بما ليس من قبله فبمجرد ظهور المعجزة على يده يحصل العلم بصدقه من غير توقف على اثبات أنه فعل الله تعالى على أن كونه خارقا للعادة يدل على كونه فعل الله وانه ليس مقدورا للبشر قال فى شرح المقاصد فى رد شبهة أنه يجوز أن لا تكون المعجزة فعل الله تعالى بل مستندة الى المدعى بخاصية فى ذاته أو مزاج فى بدنه والاطلاع منه على خواص بعض الاجسام أو مستندة الى بعض الملائكة أو الجن أو الى

المطالب التى لا يتوقف ارسال الرسول عليها ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسل بحسب نفس الامر مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى فى صدور الرسالة منه لكن اثبات ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة لطريق اثباته أن المعجزة فعل الله خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة وانما ان الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبى تصديقه بأمر يخالف عادته دلت الامر على تصديقه قطعا وهذا متوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له مثبت بشمول القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده فى نفس الامر لا يجدى نفعا ولا يتم ما قيل ان الاولى فى هذا المطلب بل سائر المطالب التى لا يتوقف ارسال الرسول عليها أن يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شئ قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شئ عليم وأمثاله (مريد لجميع الممكنات) الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما ان ان يقع بقدرته أحد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة [illegible] الى الاوقات [illegible] كما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح أحدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص هو الارادة وهى قديمة اذ لو كانت حادثة

الاتصالات كوكبية وأوضاع فلكية الى غير ذلك من الاحتمالات الجواب اجمالا أن الاحتمالات والتجويزات العقلية لا تنافى العلوم العادية بالضرورة القطعية كمن نقطع بحصول العلم بالصدق بعد ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفى ولا بالاثبات وتفصيلا انا بينا ان لا مؤثر فى

الوجود الا الله تعالى فى مثل احياء الموتى وانقلاب العصا وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر (قوله نسبة الضدين الى القدرة) ذهب الى العلم والاصحاب يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون مخصصا وانكر الحكماء يقولون علمه تعالى بالكل وبما يجب أن يكون الكل عليه حتى يكون على أحسن النظام منشأ لفيضان الخير والجود فى الكل من غير انتظار قصد وطلب من الاول الحق وهذا المخصص هو الارادة والقصد فى الشاهد والغائب عند الاشعرى خلافا للعلامة الكعبى والمعتزلة ولا يحتاج الى مخصص آخر اذ لم يكن ما فرضنا مخصصا والارادة على التفصيل المذكور فى الكتب المبسوطة تتعلق بأحد الطرفين بوقت دون وقت لذاتها لان شأنها ذلك ولو فرض احتياجها الى مرجح فلا ينتقل الكلام الى ذلك المرجح حتى ينتهى الى مرجح يرجح لذاته فهو الارادة عندنا (قوله لو كانت حادثة) فيه انه يجوز أن تكون أمرا اعتباريا فلا تكون قديمة ولا حادثة والجواب الترديد باعتبار الوجود الرابطى فلا واسطة

(قوله لزم كونه الخ) فيه انه يجوز ان تكون قائمة بغيره تعالى أو حادثة لافى محل الذى هو ذات الواجب تعالى الا انه لظهور بطلانه مالم يتعرض لهما (قوله لاحتاجت الخ) لان الحادث لا يصلح أن يكون أثر الموجب القديم لزوم التخلف (قوله من شمول القدرة) فيه بحث لان شمول القدرة بمعنى صحة الفعل والترك لكل الممكنات وكونه فاعلا بالاختيار لا بالايجاب لا يقتضى شمول ايجاده لكل الممكنات لجواز كونه فاعلا لبعضها فلا يثبت عموم ارادته لجميع الممكنات فالصواب ما سبق من أنه لا خالق سواه وكونه فاعلا بالاختيار (قوله فان الايجاد بالاختيار الخ) فان الاختيار هو الارادة المتعلقة باحد الطرفين من حيث انه راجح على الآخر كامر (قوله ولازمة له) أى الارادة لازم الامر أى تابعه وجودا وعدما متى تحقق الامر تحققت الارادة واذا انتفى انتفت فلا يرد ان اللائق ان يقول أو ملزومه لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء

لزم كونه تعالى محلا للحوادث وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهى شاملة لجميع الممكنات والكائنات لانه تعالى موجد لكل ما وجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الممكنات الشر والمعصية والكفر فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه * الاول ان الشرور والمعاصى غير مأمور بها فلا تكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر ولازمة له * الثانى لو كانت مرادة لوجب الرضا بها لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب والرضا بالكفر كفر * الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصى مطيعا بكفره ومعصيته لان الطاعة تحصيل مراد المطاع * الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفته للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثانى أن الواجب هو الرضا بالقضاء لا بالمقضى والكفر مقضى لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصى انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل والخالق فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ هو قد يتضمن مصالح ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضا انما يتعلق بايجادها الذى هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما أمر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم أن يكون العبد فى المثال المذكور مع انه اتى بما

الملزوم دون العكس (قوله لان الرضا بما يريد الله تعالى واجب) اثبات للازمة وذلك لان الرضا بالقضاء واجب لما ورد فى الحديث من لم يرض بقضائى فليطلب ربا سوائى والرضا هو الارادة ولا معنى للرضا بنفس الارادة فالمراد بالقضاء المقضى (قوله والرضا بالكفر كفر) اثبات لبطلان التالى يعنى ان الرضا بالكفر كفر والكفر حرام فيكون الرضا به حراما فلا يكون واجبا

(قوله قد ينفك عن الارادة) اى يوجد بدون الارادة فلا تكون الارادة تابعة له وجودا (قوله برضاه أن الانكار) أى الانكار الشرعى الذى به يستحق الذم والعقاب انما يتعلق بالمعاصى باعتبار اتصاف المحل بها دون خلقها وايجادها فانه غير منكر لما انه فعل حكيم يتضمن مصالح لا تحصى ولو قطع النظر عن تضمنه للمصالح فليس خلقها وايجادها قبيحا اذ لا حسن ولا قبح فى أفعاله تعالى بمعنى استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب لانه يتصرف فى ملكه كيف يشاء والرضا بايجاد المعاصى الذى هو فعله باتصاف المحل بها (قوله ويلزم أن يكون العبد الخ) يعنى ان العبد فى المثال المذكور عاص قطعا ويلزم من كون الطاعة تحصيل ما أراده أن يكون العبد عاصيا مع اتيانه بما يرضاه يلزم من ذلك أيضا كونه مطيعا لاتيانه بما يرضاه

ولو علم السلطان حقيقة الحال وهو كون العبد مطيعا بسبب اتيانه بما رضاه وان الطاعة تحصيل المراد لم يكن للسيد عذر عند السلطان بسبب مخالفة الامر لانه مطيع فضربه يكون ضربا للمطيع (قوله ويمكن ان قال الخ) أي في جواب المعتزلة ان الامر امران أمر تكويني تحصل به وجود الاشياء وهو خطاب كن وهو تابع للارادة ويعم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة ومرادة بهذا الامر ولا يتعلق بهذا الامر الطاعة والعصيان والثواب والعقاب لانه يتعلق بالاشياء حال العدم وامر تشريعي شرعه الله تعالى لعباده وكلفهم به وتدويني أي جمع في كتب الشريعة وبين وهذا الامر يتعلق به الطاعة والعصيان والثواب والعقاب والرضا والسخط والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الامر والمعتزلة لم يفرقوا بين الامرين وقالوا ان الكفر والمعاصي لو كانت مرادة تعالى لكانت مأمورا بها واتيان المأمور به طاعة فيكون الكافر والفاسق مطيعين فانهما مأمور بهما بالامر الاول وليس مأمورا بهما بالامر الثاني حتى يكون اتيانهما طاعة ولا يخفى عليك أن تقسيم الامر الى الامرين انما يستقيم اذا كان قوله تعالى انما أمره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون على ظاهره كما ذهب اليه (٥٩) البعض واما اذا كان عبارة عن الايجاد من غير ان يتعلق به خطاب كما ذهب اليه الاشعري ومن تبعه فرد الجواب ما ذكره اولا من ان الطاعة تحصيل المأمور به لا تحصيل المراد (قوله لاجماع الخ) الاجماع ههنا [illegible] على ذلك [illegible] مأمورا على [illegible]

رضاء السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو تحامله ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا له لانه أتى بما رضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد عذر في صورة المخالفة ويمكن أن قال الامر امران امر تكويني [illegible] ووقوع المأمور به وهو عم سائر الممكنات وامر تشريعي وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما وافق الامر الثاني والرضا يترتب عليه دون الامر الاول اذا [illegible] (متكلم) لاجماع الانبياء على ذلك وليس [illegible] الكلام في [illegible] لانه [illegible] النصوص ولا ضرورة في صرفها عن ظاهرها [illegible] الكلام في [illegible] صفة الكلام [illegible] الله تعالى (حي) [illegible] وعند الاشعري [illegible] في سائر الصفات [illegible] (سميع بصير) [illegible]

[illegible] الاستدلال موقوف عليه (قوله لانه خلاف النصوص [illegible]) [illegible] والامر والنهي والكلام [illegible] قوله تعالى [illegible] المتكلم من قام به الكلام [illegible] على [illegible] النصوص [illegible] ضرورة (قوله ولا ضرورة الخ) [illegible] ولا ضرورة في حملها على معنى خالق القول والامر والنهي [illegible] المعتزلة [illegible] وقالوا ان الكلام هو اللفظ وهو حادث [illegible] فالخلاف راجع الى ثبوت الكلام النفسي وعدمه (قوله هي منشأ صفة العلم الخ) جرى ههنا على ما هو المشهور من كون الصفات السبعة حقيقة زائدة على ذاته وقال في القدرة هي صفة الفعل والترك فيها [illegible] على ما هو التحقيق ولا شعاله [illegible] واولى [illegible] اجراء الكلام في الكل على طريقة واحدة (قوله الى العلم بالمسموعات والمبصرات) أي [illegible] منشأ [illegible] مسموعة ومبصرة

(قوله انهما لا يكونان الخ) لاستلزامهما الجسمية والله تعالى منزه عنها (قوله وعلمه تعالى قديم) وليس بمحدث ولا عرض لان الاعراض محدثة وانه لم يتعرض لنفيه (قوله ولا ند الخ) لم يتعرض لبيان الضد لا تأكيد له قوله في القاموس الضد بالكسر والضديد المثل والمخالف ضد (قوله أى المخالف في القوة) تفسير القاضي موافقة للكشاف في الند المثل المنادي من ناددت الرجل خالفته خص بالمخالف المماثل في الذات وفي مجمع البحار الند مثل الشيء يضاده في اموره وفي القاموس الند المثل والنظير ولا نحو ذلك لانه خص في الاصطلاح بالمماثل في الحقيقة واما ما قاله الشارح من تخصيص الند بالمخالف في القوة والمثل بالمساوى في القوة فلم اطلع عليه وقال في شرح الهداية كل الضد المانع في القوة والمثل المساوى في القوة والند المشارك فيهما كما هو في عرف واضعه (قوله لزم اشتراك الكل فيه) فيكونان واجبين او ممكنين فيلزم تعدد الواجب او امكانه (قوله التوحيد اما بحصر وجوب الخ) الصواب ما في شرح المقاصد ان حقيقة التوحيد عدم اعتقاد الشريك في الالوهية اى في وجوب الوجود (٦٠) وخواصها من تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ماهو قائم بنفسه اذ لا نفي لكثرة اولا منع الجمع ولا منع الخلو لا بد من تخصيص الخالقية بما سوى الافعال الاختيارية للحيوان فان المعتزلة يقولون بحصر خالقيته في ذاته تعالى فيلزم ان يكونوا مشركين (قوله ورمز الاشارة الى دليله) وهو انه لو شارك شيء في الوجوب لكان كل منهما ممتازا

والمبصرات كما هو فلاسفة فالاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما التصور بالنقصان (وهو منزه عن جميع صفات النقص) كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك (ولا شبيه له) أى لا يشبهه شيء في الصفات لانه صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وجائز ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم كامل ذاتي وكذا الحال في سائر الصفات (ولا ند له ولا مثل له) قيل الند هو المنادى أى المخالف في القوة والمثل المساوى في القوة وقيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية ولا يشاركه غيره بل وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة لزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب (ولا شريك له) لقوله تعالى لا إله الا هو ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا *واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مرت الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد

عن الآخر بخصوصيته فيلزم تركب الواجب ويرد عليه اشكال مشهور يعرف باسم الشركة فهما في الوجوب الذي هو عارض لا تقتضي التركيب لجواز ان يكون كل منهما ممتازا عن الآخر بالماهية البسيطة ومشتركا في الوجوب وسائر لوازمه الوجوب نفس الماهية فالمراد به الوجوب الخاص لا الوجوب المطلق الذي هو من الامور الاعتبارية وهذا الاشكال لا يتوجه على دليل نفي المثل لان الشركة في الماهية فيه مفروضة ويمكن ان يقال الشركة في الوجوب الذي هو اخص صفات الواجب تستلزم الشركة في الماهية فيلزم التركيب من المشترك والمميز (قوله لكان مجموعهما الخ) اراد بالمجموع الكل المجموعي وهو معروض الاثنينية المجموع من حيث هو مجموع حتى يرد انه اعتباري ممتنع الوجود لدخول الهيئة الاجتماعية فيه (قوله لاحتياجه الى كل واحد الخ) فيه ان احتياج المجموع الى كل واحد منهما انما هو في التقدم لا في الوجود والامكان انما يثبت لو كان الاحتياج في الوجود والمجموع لما كان عبارة عن الاثنين وكل واحد منهما غير

محتاج فى الوجود فلا يكون الكل محتاجا اذ ليس له جزء واحد ولو كان مطلق الاحتياج مستلزما للامكان
لكان مجموع الممتنعين كشريك البارى واجتماع النقيضين ممكنا (قوله فلابد له من علة الخ) لابد من ان
يضم ان ذلك المجموع موجود اذ لا جزء له سوى الواجبين [illegible] الترتيب [illegible] (قوله فاعلية مستقلة) اى
فى الايجاد (قوله فلاستحالة كون الشئ الخ) والاقتضاء [illegible] فى الوجود اذ الايجاد فرع الوجود وفيه
بحث لان المليين قاطبة قالوا ان الواجب تعالى ذاته مقتضى لوجوده ولا يسلمون ان المقتضى لوجوده يجب
تقدمه بالوجود بل بالماهية لان فيه جهة التباين ايضا (قوله فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره) يعنى
على الثانى والثالث يلزم ان يكون الواجب معلولا لغيره وهو باطل وذلك لان المجموع اذا كان معلولا
لاحدهما او لغيرهما لابد ان يكون واحد من الجزأين الواجبين معلولا اذ لولاه لاستغنى كل واحد منهما كان
المجموع مستغنيا اذ لا جزء له سواهما (قوله فتأمل) قد عرفت وجه التأمل فى الحاشية السابقة بقوله فيه
ان احتياجه الى كل واحد منهما انما هو فى التقدم الخ (قوله والثانى) اى حصر الحالية (قوله قد اشير اليه
الخ) انما قال ذلك لان الظاهر من الآية حصر التدبير والتصرف فى السموات والارض (قوله فلا يلزم
الفساد) هذا على تقدير ان يراد بالفساد الفساد بالفعل اى الخروج عن النظام المشاهد اما اذا اريد الفساد
بالامكان فالملازمة مسلمة ويمتنع بطلان التالى كيف والنصوص دالة على طى السموات

منهما فلابد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه واما الثانى والثالث
فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثانى قد اشير اليه فى الآية وقد قيل
انه دليل اقناعى لجواز ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان امكان التعدد
يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما
او لا يحصل شئ منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون
خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين
واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف

والارض (قوله ان التعدد الخ) حاصل الاستدلال ان التعدد يستلزم امكان التخالف المستلزم على تقدير وقوعه المحال اعنى عجز احدهما او اجتماع النقيضين
او ارتفاعهما والمستلزم للمحال محال وكون التخالف محالا [illegible] فيكون التعدد محالا وهذا التقرير موقوف على ان
يكون المراد من قوله تعالى لفسدتا لم تتكونا الخروج عن النظام المشاهد وحينئذ تكون الآية دليلا
قطعيا لا اقناعيا (قوله يستلزم امكان التخالف) بان يريد احدهما سكون زيد والآخر حركته فى وقت
واحد اذ لا تضاد بين الارادتين ولا بين تعلقهما انما التضاد بين المرادين وقد [illegible] المرادان ههنا بالامكان
الصرف وهذا مراد المحشى الشريف من قوله فى بيان التخالف اى يمكن ان يريد احدهما وجود زيد والآخر
عدمه فى ذلك الوقت فهذه قضية ممكنة مرجعها تعلق ارادة كل واحد منهما بكل واحد من الضدين ممكن
بالامكان الخاص وليست مشروطة عامة حتى يرد عليه انه ان اريد المشروطة العامة بالمعنى العام فامكان
ارادة احد الضدين فى زمان ارادة الآخر ممكن لكنه لا يستلزم اجتماع النقيضين وان اريد بالمعنى الخاص
فلا نسلم الامكان فان ارادة احد الضدين بشرط ارادة الآخر محال [illegible] انه لا يستلزم
امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تام القدرة والخالق لا يستلزم ذلك فالصواب ان برهان التمانع المشار
اليه فى الآية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجد واجبان لكان كل منهما تام القدرة والارادة
لان الوجوب معدن كل كمال ومبعد لكل نقصان ولو كان كذلك لامكن التمانع بينهما المستلزم لعجز او اجتماع
النقيضين او ارتفاعهما وان ظاهر الآية دليل على امتناع التصرف فيهما والمراد بالفساد اختلال النظام

المشاهد كما قال تعالى فى سورة المؤمنون وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض
(قوله لان مقتضاهما الخ) ينبغى ان يكون ايجاد الخير أو ما الغالب فيه الخير او الاتفاق مقتضى ذاتهما يستلزم
الايجاب المنافى للاختيار بمعنى صحة الفعل والترك والاستدلال بالتمانع طريقة المليين القائلين بالاختيار
(قوله فالجواب الخ) اثبات للملازمة بوجه آخر فان حملت الآية على هذا المعنى كان الفساد بمعنى عدم التكوين
وحاصل الاستدلال انه لو تعدد الآلهة لم تتكون مصنوع لان التعدد مستلزم لامكان التخالف المستلزم
للتوارد او العجز (قوله ويلزم اجتماع المؤثرين الخ) فيه انه انما يلزم ذلك اذا كان كل واحد
منهما مؤثرا على سبيل الاستقلال وكونه كافيا لا يستلزم ان يكون مؤثرا مستقلا لجواز ان يتفقا على التأثير كما قال الاستاذ ابو اسحق فى فعل العبد انه واقع بمجموع القدرتين مع ان قدرة الله تعالى كافية فيه لكن عادته جرت بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه لو اراد الاستقلال فى الايجاد (قوله ليس المؤثر الا تعلق القدرة) سلمنا انه لا يتصور الزيادة والنقصان فى تعلقهما لكن تعلقهما يجوز ان يكون بان يكون لقدرة العبد وارادته مدخل فيه وان كان

لجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما
ايجاد الخير أو ما الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما تقتضى الاتفاق فالجواب أنه لا يخلو
اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية فى وجود العالم او لا شئ منهما
كاف أو احدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد وعلى الثانى يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى
الثالث لا يكون الآخر خالقا ولا يكون الها أفمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم
العجز اذا انتفت القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على
الايجاد بالاستقلال ولكن يتفقان على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان
القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان فى حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان
ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق
ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور
الثانى والملازمتان بديهيتان لا تقبلان المنع وما أوردتم من المثال فى سند المنع لا يصلح
للسندية اذ فى هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذى يستقل فى الحمل به
قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر حتى تنتقل الخشبة بمجموع الميلين وليس واحد
منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفى مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة
والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان فى شئ منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت
لا يبقى فيه لمنصف ريبة والله ولى التوفيق * والثالث وهو حصر المعبودية فيه وهو ان
لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء
عليهم الصلاة والسلام اذ كلهم دعوا المكلفين أولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن
الاشراك فى العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون (ولا
ظهير) اى لا معين (له ولا يحل فى غيره) لا بطريق حلول الشئ فى المكان ولا بطريق
حلول الصفة فى الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان والحيز لكونهما

فى حد ذاته قدرة كل واحد وارادته كافية فى الايجاد كما عرفت (قوله ونهوهم عن الاشراك) خواص
القرآن مملوءة بالآيات الدالة على النهى عن الاشراك بالعبادة نحو قوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه أحدا
وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين الخ واياى فاعبدون وأن لا تعبدوا الا الله الى غير ذلك فذكر الآية الدالة
على النهى عنها بالاستفهام الانكارى عن عبادة الاوثان خصوصا لا يظهر وجهه (قوله لا بطريق حلول
الشئ فى المكان الخ) فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء فى الورد قلنا ذلك من خواص الاجسام و
الى الاجسام وعائد الى حلول الجسم فى المكان كذا فى شرح المقاصد (قوله ولا بطريق حلول الصفة)

وهو الاختصاص الناعت سواء كان الحال عرضا أو جوهرا أو صورة فى مادة أو صفة فى موصوف كصفات المجردات (قوله أو الجسمانيات) ان كان الحصول فى المكان بالتبع (قوله فلاستلزامه) أى الحلول الاحتياج ولو بوجه اذ المستغنى عن الشئ مطلقا لايحل فيه ثم ان هذا الوجه لا اختصاص له بحلول الصفة فى الموصوف فانه جار فى حلول الشئ فى المكان أيضا قال فى شرح المقاصد ان الحال فى الشئ يفتقر اليه فى الجملة سواء كان حلول الجسم فى المكان أو عرض فى جوهر أو صورة فى مادة كما هو رأى الحكماء أو صفة فى موصوف كصفات المجردات (قوله المنافى للوجوب) لان الوجوب يقتضى الاستغناء عن كل ما سواه لانه معدن الكل كمال ومبعد كل نقصان

خواص الاجسام والجسمانيات واما الثانى فلاستلزامه الاحتياج المنافى للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله فى عيسى عليه السلام * قال فى المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول ذاته فى المسيح أو حلول صفته تعالى فيه وكل منهما اما فى بدن المسيح أو نفسه وأما ان لا يقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقال أعطاه الله القدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا وتكريما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطل الا الاخير ومانقل عن الانجيل أن يوحنا وهو واحد من الحواريين سأل عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام انك تقول قال ابى كذا وامر فى أبى بكذا أرنا أباك فقال عيسى عليه السلام من رآنى فقد رأى الاب والاب حال فى وان الكلام الذى أتكلم به ليس من قبل نفسى بل من قبل أبى الحال فى وهو الذى يعمل هذه الاعمال التى أعمل آمن وصدق انا من ابى وابى فى فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدا فان القدماء كانوا يسمون المبادى بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات فى القرآن وغيره من الكتب الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتأويل الى ما علم بالدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله فى على واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى فى الصورة الجسمانية كجبريل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى فلا يبعد أن يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كعلى واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبريل عليه السلام لم يحل فى دحية الكلبى بل ظهر بصورته وهذه قرينة على أنهم لم يريدوا بالحلول معناه (ولا يقوم بذاته حادث) قيل لان ما يقوم به لابد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه فى الازل والخلو عن صفات الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له تعالى صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن

(قوله قال فى المواقف الخ) لما كان كلام النصارى فى بيان حلوله فى عيسى عليه السلام مضطربا على ما نقل فى شرح المقاصد ابطل فى المواقف جميع الاحتمالات التى تمكن فى الحلول ليظهر بطلان قولهم مطلقا (قوله وهذه الاحتمالات الخ) اما الاربعة الاول فلما مر من امتناع الحلول واما الخامس فلما ثبت من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء (قوله وما نقل الخ) لعل هذا النقل فى الانجيل على سبيل الحكاية لما وقع بين يوحنا وعيسى عليه السلام (قوله لكان من هذا القبيل) أى من المتشابهات وفيه انه حكاية قولهما وليس من كلام الله تعالى حتى يحمل على أنه من المتشابهات فتأمل (قوله لان ما يقوم بذاته الخ) اذ لو قام بذاته ما هو نقص لزم أن لا يكون ذاته تعالى فى المرتبة الاعلى من الوجود وهذه المقدمة مما اتفق عليه المليون والفلاسفة (قوله وهذا انما يتم الخ) وبيانه ان الكمال ما يليق بالشئ وينبغى له فى حد ذاته فكل صفة اما ان تليق بذاته تعالى أو لا تليق به ولا واسطة بين النقيضين نعم لو فسر الكمال بما يليق بذاته والنقص بما يليق عدمه به حصل الواسطة بينهما

(قوله يكون زواله شرطا الخ) بان يكون كل كمال سابق معدا للاحق كما قالوا في الحركات الفلكية (قوله يتصف دائما بنوع الخ) فلا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن كل واحد منها فانه ممتنع انه يوجد نسلم امتناع خلوه عن مثله بل نمنع قالوا وانما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن وجوده له لو يمكن لم يكن حصول غيره فلم يلزم حينئذ كمالات غير متناهية كان فقد كل واحد منها يستلزم كمالات غير متناهية فهو الكمال في الحقيقة ولوحدانه تعالى مع فقد تلك الكمالات كذا في المواقف وشرحه ومن ان مستوفيا الكمال بكمال آخر لا يمتنع فلو كان كل منها كمالا فلو لم يتصف في وقت من الاوقات بجميعها يلزم النقص في ذلك الوقت بل يجب ان يتصف بجميع الكمالات المتعاقبة في كل وقت ولا يكون شيء منها مشروطا بزوال شيء من تلك الكمالات والا لزم النقص بانتفاء ذلك الكمال في ذلك الوقت (قوله وانت خبير الخ) قد عرفت جوابه مما سبق فلا نعيده (قوله والمراد بالحادث الخ) تحرير لمحل النزاع بحيث يندفع عنه ما قال الامام الرازي من ان كونه تعالى محل الحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلانه بعد ما لم يكن موجدا وجدكان (٦٤) الواجب غير قادر على خلقه بعدما كان قادرا عليه وكذا ... اصوله ... يكن ... بحدوث ... والكرهية ... وجوده او عدمه والسمعية والبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا تجدد

يتصف بكمال ... لم يكن حال خلوه متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بل يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من الازل الى ما لا يتناهى واجيب عنه بانه لو كان كل فرد حادثا لكان النوع حادثا لان وجوده لا يكون الا في ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساده كما عرفت ولو سلم فابطال هذا ... من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية ببرهان التطبيق وغيره فيها هذا والمراد من الحادث هنا الصفة الثابتة في نفسها اما الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كالخالقية والرازقية وعدم مخالفته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما نسب اليه لا تغير في ذاته تعالى كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية في ... انما يتغير تعلقاتها لا انفسها لا يقال هذا الدليل جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى وامتناع تجددها في ذاته تعالى عنه لانا نقول لا نسلم جريان الدليل فيها كالخالقية ... العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل

العالم ... تجدد العلم بوجوده عند ابي الحسين البصري واما المعتزلة فلقولهم بان لله ... مقصلا ... ما يحدث من الفاعلية والعلمية البعدية (قوله الصفة الحقيقية الخ) فان الاتصاف بها امر في نفسه يكون ثابتا لذاته تعالى فيلزم خلوه تعالى عن الكمال قبل حدوثه واما الاضافيات والسلبيات ... فليس ذاته تعالى متصفة بها حقيقة اذ تجددها تغيرا ... من الاشياء بالنسبة ذاته تعالى ... موجودة ... بالفعل بالنسبة الى ذاته تعالى قال في الحقيقة ان الاشياء الموجودة والمعدومة ... دون وقت وان سمى المنقضي شيئا فشيئا كالزمان والحركة التي هي غير موجودة ... في الماضي ومعدومة في المستقبل كلها بالنسبة اليه تعالى موجودة وحاصلة بالفعل ... موجودة ... انتهى وعلى هذا سقط الاعتراض الذي اورده ... جار في الاضافات الخ كما لا يخفى (قوله في الجملة) اي بالنسبة الى الامور ... متعددة (قوله لا تغير في ذاته) اذ ليست ... متصفة بها حقيقة بل باعتبار تعقل ذاته بالقياس الى المتغيرات (قوله ليس من صفات الخ) اذ اراد انه ليس من صفات الكمال مطلقا فممنوع والا لم ...

فيما لا يزال وان أراد انه ليس من صفات الكمال في الازل وانه من صفات الكمال فيما لا يزال فيرد عليه انه يلزم ان يكون لذاته تعالى حالة منتظرة فلا يكون واجبا من جميع الجهات (قوله ان وجود العالم الخ) يعني ان وجوده الازلي ممتنع بالذات وليس قابلا لتعلق القدرة ولا يلزم من امتناع وجوده الازلي كونه ممتنعا لان الممتنع ما يكون وجوده مطلقا ممتنعا لا الوجود الخاص (قوله وما يقال الخ) أي في رد العلاوة من ان أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية ولا شك ان امكان العالم ازلي والا لم يوجد فتكون أزليته ممكنة فلا يكون وجود العالم في الازل ممتنعا (قوله ليس بشيء الخ) المشهور فيما بين القوم ان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية لان معنى أزلية الامكان ان امكانه أزلي اي ثابت في الازل فالازل ظرف الامكان أي مستمر امكانه في جميع الازمنة الماضية ومعنى امكان الازلية انه يجوز وجوده في الازل اي جميع الازمنة الماضية بان يكون موجودا بوجود مستمر غير مسبوق بعدم الاتصاف ومن البين ان الاول لا يستلزم الثاني كما في الحوادث قال السيد الشريف في شرح المواقف لنا فيه بحث لانه اذا كان امكانه مستمرا بان يكون الازل ظرفا للوجود لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمتنع اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به (٦٠) في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان تستلزم امكان الازلية وفي الشرح الجديد التصريح بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع لجواز عدم اجتماع الاجزاء في الوجود والشارح

نقصا بل قد تدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استئثاره تعالى بالقدم الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من أن أزلية الامكان تستلزم امكان الازلية ليس بشيء كما بسطناه في بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمية ولوازمها عنه تعالى بغير باب الدليل فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها (ولا يتحد بغيره) يطلق الاتحاد على ثلاثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب تعالى أو في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان وان فني أحدهما وبقي الآخر فلا اتحاد

٩ عفي ثد لم يبين في تعليقاته على الشرح الجديد شيئا ولعل له تعليقات غير الحواشي القديمة بسط الكلام فيها (قوله فما كان الخ) اي ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به واما السلوب التي لا يستحيل اتصافه بها كسلب المعية التي كانت له مع كل حادث اذا عدم ذلك الحادث فانه سلب متجدد بعد أن لم يكن في حكم الاضافات المتجددة والتحقيق ان حقيقة السلوب كلها سلب الاتصاف فليس فيها القيام بذاته تعالى حقيقة بل سلب القيام (قوله يطلق الخ) على سبيل الحقيقة والمجاز فان الاول معنى حقيقي لتبادره الى الذهن والثاني والثالث مجازيان (قوله ان يصير شيء بعينه الخ) في شرح المواقف وهذا يتصور على وجهين أحدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او بالعكس وفي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني أن يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فيكون قبل الاتحاد أمر واحد وبعده أمر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده (قوله من غير ان يزول عنه الخ) تفسير لقوله بعينه واحتراز عن المعنيين الاخيرين (قوله لان المتحدين الخ) قالوا الحكم بعدم الاتحاد بالمعنى المذكور بديهي وربما ينبه عليه للاذهان القاصرة بهذا التنبيه ولا يناقش فيه بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا انما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما وجود امتحدا بالموجود الآخر وممتنع

ان ينضم الخ) فهو تركيب في الحقيقة لا الاتحاد هو حقيقة واحدة) أي متصفة بالوحدة في الخارج باعتبار المعتبر (قوله بطريق الاستحالة) أي بطريق التغير والانتقال دفعيا كان أو تدر[يجيا] وأما الثاني الخ) لا حاجة الى التطويل والمناقشات فان المعنى الثاني اتحاد بطريق التركيب والواجب تعالى منزه عن ان يكون جزءا بحيث يحصل منه ومن شيء آخر حقيقة واحدة لان الجزء الآخر يكون هو ممكنا فيكون فاعله ذاته تعالى ولا تركيب حقيقيا بين الفاعل والمفعول لتمايزهما في الوجود فلا يحصل موصوفة بالوحدة في الخارج نعم يحصل هيئة اعتبارية مركبة من الواجب والممكن (قوله امتنع أن الخ) ما هو المذكور في كتب القوم انه لابد من احتياج (٦٦) بعض الاجزاء الى بعض في الحقيقة لواحدة والامكان كالحجر الموضوع في جنب الانسان وأما انه لابد من الحلول فلابد من الدليل عليه ودعوى الضرورة غير مسموعة (قوله لاستغناء الواجب الخ) فيه ان الثابت استغناء الواجب في الوجود فيجوز الاحتياج اليه في غير الوجود ويكون سببا للحلول (قوله لان الاحتياج الخ) فيه مامر (قوله وأورد عليه الخ) لا يخفى ان مجموع الواجب والغير اذا لم يكن له جهة الوحدة كيف تحل فيه الصورة الجوهرية الوحدانية

ايضا بل بقاء واحد وفناء آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة ثالثة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره أو عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار الابيض أسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر وأما الثاني فلانه ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان أحدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر أو بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية وأورد عليه أنه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي تحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج أو الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصور النوعية الجوهرية وادعوا ان أنواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية هي عرض وأما الثالث فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه تعالى محال من عدم التبدل في صفاته الحقيقية (ليس بجوهر) اذ الجوهر هو الممكن الغني عن المحل أو هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز (ولا عرض) لان العرض محتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن الغير (ولا جسم) لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا (ولا في حيز وجهة) لانهما خواص الاجسام والجسمانيات (ولا يشار اليه بهنا أو هناك ولا يصح عليه الحركة

فان المتعدد ما دام متعددا لا يصير محلا للامر الواحد كما في المواليد الثلاث فانها بعد والانتقال) الكسر والانكسار يحصل فيها كيفية متشابهة بها تستعد لفيضان الصورة الجوهرية (قوله ودعوى لا ندعي الاحتياج او الانفعال في الاجزاء المادية انما ندعي وجود جهة الوحدة التي بها يصير محلا للصورة الوحدانية (قوله من عدم التبدل الخ) يعني ان التغير الجوهري يستلزم التغير في صفاته الحقيقية لعدم بقاء المحل الاول الذي كانت الصفات قائمة به (قوله اذ الجوهر الخ) الاول عند الفلاسفة والثاني عند المتكلمين وأما الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه على ذاته تعالى ليس بممتنع عقلا بل ممتنع شرعا لايهام النقص

والانتقال) لما سبق والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعض هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد أجود جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ أشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربعة أصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصورا بين الحاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية وأكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظاهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية أبي العباس محمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الامكنة فلم أجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم العقلية والنقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة أصلا لكن بعض أصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء بل قال قبلة الدعاء هو نفسه كما ان نفس الكعبة قبلة الصلاة وقد صرح بكونه جهة الله تعالى حقيقة من غير تجوز (ولا الجهل ولا الكذب) لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم أنه بعد قيام البرهان على أنه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا يحتاج الى سلب الجهل وأما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بناء على أنه تكرمة من الله تعالى يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع ذلك زعما منه بان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي أو في المستقبل ومن ثمة كذب الله تعالى المنافقين فقال تعالى ألم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا أبدا وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان آيات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الآيات والاحاديث منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية ولا يلزم الكذب أصلا ويمكن أن يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الغلي يقوم الاسد انه لا انشاء

(قوله والمشبهة منهم من قال الخ) قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شئ وعملوا بالنصوص المحتملة (قوله مركب من لحم ودم) واليه ذهب مقاتل ابن سليمان (قوله كالسبيكة) سبكت الفضة وغيرها أسبكها سبكا أذبتها والفضة السبيكة (قوله جعد قطط) بفتح الجيم وسكون العين بين الجعودة والقطط بفتح القاف والعين يقال جعد قطط أي شديد الجعودة (قوله اشمط الرأس) الشمط الخلط وكل خليطين خلطتهما فقد اشمطتهما والمراد خلط الشعرات البيض مع السود (قوله يئط) الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها

(قوله لانشاء الحزن) لانها كانت ترجو انه ذكرا يكون محررا لخدمة بيت المقدس فقالت ذلك تحسرا وتحزنا على ما فاتها (قوله بعين رؤسهم) لا بعين القلب تنصيص لمحل النزاع ورفع احتمال المجاز بان يحمل على الانكشاف التام القلبي (قوله وتحقيقه الخ) يريد ان لنا بالنسبة الى المبصرات ثلاثة احوال احدها العلم قبل الاحساس والثاني انكشافها عند فتح البصر وحضورها عنده والثالث انكشافها بعد غيبوبتها عن البصر والنزاع في الحالة الثانية التي هي اتم وابلغ من الباقيتين وهو الذي يقول الخصم انه مشروط بشرائط يمتنع حصولها في الواجب (قوله وخروج الاشعة الخ) خروج الشعاع والانطباع ليس شرطا للرؤية فانه طريق للابصار على اختلاف بين الطبيعيين والرياضيين والشرائط المذكورة في الكتب كون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من الرائي وثبوت مسافة بينهما بحيث لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد واتصال شعاع من الباصرة بان لا يكون ساتر بينهما (قوله تلك الشرائط اسباب عادية) الصواب اسقاط لفظ اسباب او تبديله بشرائط (قوله واستدلوا الخ) فان قيل بعد دلالة النصوص على وقوعها لا حاجة الى اثبات امكانها قلت الخصم يزعم انها ممتنعة في حقه تعالى فلابد من تأويل النصوص الدالة على وقوعها بالانكشاف التام القلبي فلذا احتاجوا الى اثبات امكانها لكن قال المحقق التفتازاني في شرح العقائد النسفية ان الامكان الذهني كاف في ذلك حيث قال الرؤية جائزة عقلا بمعنى ان العقل اذا خلي وطبعه لم يحكم بامتناعه ومن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى يأول على النصوص الدالة على وقوعها وهذا كلام في غاية المتانة (قوله لان العاقل لا يطلب المحال) هذا انما يتم اذا كانت استحالته بديهية واما اذا كانت نظرية فلا على انه لا حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفي ان موسى عليه السلام طلب الرؤية فلو كان محالا يلزم ان يكون الجهل يجوز عليه او السفه وكلاهما محالان على الانبياء فالاعتراض بان المراد بالرؤية العلم الضروري خلاف الظاهر فان النظر الموصول بالى نص في الرؤية البصرية وكذا الاعتراض بان سؤال موسى عليه السلام كان لقومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فسألها موسى عليه السلام ليعلموا امتناعها كما هو عليه تعالى مدفوع بان القوم لما ارتدوا وسألوا الرؤية نزلت عليهم الصاعقة بلا تراخ كما يدل عليه الفاء في قوله فأخذتكم الصاعقة والسؤال الذي وقع من موسى عليه السلام كان بعد التجلي واندكاك الجبل وخروره موسى عليه السلام فعلم ان سؤاله عليه السلام لم يكن لاجل القوم

التعجب وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه لانشاء الحزن (وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيامة) بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بالغ يحصل عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الاشعة او الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونها شرطا في النشأة الآخرة اذ في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون تلك الشرائط كما قال (من غير موازاة ومقابلة وجهة) وعند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة كاعمى الصين يرى بقة الاندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والروائح والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه السلام لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عليه السلام بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز

(قوله ممكن في نفسه) بل في حالة الحركة ايضا انما المحال اجتماعهما (قوله لان معنى التعليق الخ) فيه ان التعليق اذا كان باعتبار الوقوع يجوز ان يكون وقوع المعلق عليه ممتنعا بالغير فلا ينافي امكانه في نفسه فيجوز تعليق الممتنع بالذات بالممتنع بالغير ولذا يصح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول والعلة ممتنع عدمها (قوله كالطول والعرض) فان الطول والعرض هي الجواهر الفردة الواقعة في سمت واحد فرؤية الطول والعرض رؤية الجواهر الفردة وليس الطول والعرض عبارة عن المقدار فانه مبني على تركب الجسم من الهيولى والصورة (قوله فلابد من علة مشتركة الخ) المذكور في كتب القوم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود (٦٩) أو الحدوث أو الامكان اذ لا رابع فيشترك والاخيران عدميان

على الله لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من أولي العزم والثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود أو الحدوث أو الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكن فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود معنا ينافي مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان احداهما الوجود والاخرى الماهية والاتحاد بينهما بحسب التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك الوجود لكن أقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر قد يكون في اللغة بمعنى الانتظار ويستعمل حينئذ متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم أي انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر فتأمل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل حينئذ بفي يقال نظرت في الكتاب أو في ذلك الامر أي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والعطف

لا يصلحان علة فتعين الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فيصح ان يرى وحينئذ اعترض عليه بانا لا نسلم انه لابد للصحة من علة فانها عدمية والعدمي لا يعلل ولو سلم فيجوز ان يكون علة العدمي عدمية ولو سلم فلا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة فانه يجوز تعليل الواحد النوعي بعلل مختلفة كالحرارة بالشمس والنار ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود غير الدليل فقالوا ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها لا المؤثر ولا شك في لزوم كونه امرا موجودا اذ الرؤية لا تتعلق بالمعدوم ولا شك ان متعلقها هو الهوية المطلقة فانا اذا رأينا شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما من غير ادراك شيء من خصوصياته وهو المراد بالوجود المشترك بين الجواهر والاعراض فلا شك في تحققه في الواجب والشارح قد خلط بين المسلكين حيث فسر العلة بالمتعلق وقال لابد للحكم المشترك من علة مشتركة وردد بين الامور الثلاثة (قوله فلم يبق الا الوجود) فيه ان الوجود ايضا امر اعتباري لا يصلح ان يكون متعلقا للرؤية نعم انه شرط لها (قوله ليس في الخارج هويتان) كالسواد والجسم (قوله وهذا التأويل بعيد جدا) لانه خلاف المشهور والمنقول عنه ان الوجود مشترك لفظي بين الوجودات الخاصة (قوله وقيل الخ) قائله الآمدي وهو ايضا بعيد لان المقصود اثبات المدعى لا الزام الخصم

وحينئذ يستعمل باللام يقال نظر السلطان لفلان أى رأف به وتعطف وبمعنى الرؤية ويستعمل حينئذ بالى والنظر فى الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية و السنة فكقوله عليه الصلاة والسلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه الاجماع قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازها وعلى كون الآية محمولة على الظاهر المتبادر ومنها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى يتمدح بكونه لا يرى وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نقصا فيجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئى وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون أى ملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة ولا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى الثانى ان هذه القضية رفع للايجاب الكلى فلا أقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان اولا العموم ثم ورد عليه السلب فتكون سالبة جزئية ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة فى الاشخاص فلا يتم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دلالة على مطلوبهم بل هو حجة عليهم اما لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح وانما التمدح للمتعزز بحجب الكبرياء مع امكان رؤيته وان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح فلا ينافى رؤيته فى دار الآخرة وقوله تعالى عليه السلام ان ترانى ليس لن للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص من العقوبة (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) هذه العبارة مأثورة عن النبى صلى الله عليه وسلم وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن مراد وما ليس بكائن فهو

(قوله وليس بمعنى الانتظار) على ما ذهب اليه بعض المعتزلة من ان الى فى الآية اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وهو مفعول به لناظرة فالمعنى منتظرة نعمة ربها (قوله كما ترون القمر) تشبيه لرؤيته فى الآخرة برؤية القمر فى الدنيا فى الظهور وعدم التزاحم (قوله والمعتمد فيه الاجماع الخ) للخصم ان يقول لا نسلم الاجماع على وقوعها غايته ان الاجماع على السكوت عن تأويل الآية وهو ليس اجماعا على عدم التأويل فان كثيرا من المسائل لم تكن فى القرن الاول والثانى وهو ليس اجماعا على عدمهما (قوله وهو مستلزم لجوازها) هذه المقدمة لا دخل لها فى المقصود الا انه ذكرها للدلالة على ان الجواز ايضا ثابت بالاجماع (قوله ان هذه القضية الخ) بناء على ان اللام فى الابصار للاستغراق كما هو الاصل فى الجمع المعرف باللام عند عدم العهد (قوله لان التمدح الخ) الا ترى ان المعدوم لا يتمدح بكونه غير مرئى (قوله وليس لن للتأبيد) كما يقول الخصم ويستدل به على عدم وقوع الرؤية فى الآخرة (قوله على انه مريد للكائنات) اى جميعها فكفر الكافر ومعصية الفاسق كلاهما كائن بارادته تعالى (قوله لان الجملة الخ) لا يخفى ان منطوق الحديث يدل على ان الكون دائر مع ارادته وجودا وعدما فلا كون بدون الارادة ولا ارادة بدون الكون فكل كائن مراد لا كما يقوله المعتزلة من ان كفر الكافر ومعصية العاصى كائن وليس بمراد فكل ما ليس بكائن ليس بمراد لا كما يقوله المعتزلة من ان ايمان الكافر وطاعة الفاسق مراد وليس بكائن فلا حاجة فى اثبات المطلوب الى التعرض لعكس النقيض وعلى تقدير التعرض فالاقتصار على عكس نقيض الجملة الثانية مما لا وجه له

(قوله فالكفر) أشار بالفاء الى انه حكم جزئي متفرع على الحكم الكلي السابق ثم انه وقع في بعض النسخ قوله ولا يرضى بصيغة المضارع معطوفا على قوله فالكفر الخ متصلا به وهو الصواب وفي بعض النسخ بعد قوله غني لا يحتاج الى شئ ولا وجه له (قوله لما مر مرارا) ان كان مراده مرور هذا الحكم الجزئي مرارا فليس مما مر ذكر له أصلا وان أراد انه مر في ضمن الكلية القائلة بانه لا خالق سواه في ضمن قوله مريد لجميع الكائنات فمسلم لكن المقصود ههنا تفريع هذا الجزئي على ما ورد في الحديث المشهور ردا على الخصم صريحا (قوله كالمستغنى عنه) انما أتى بكاف التشبيه لان هذا الجزئي لم يعلم سابقا انما علمت الكلية المستنبط هو عنها (قوله وقد سبق الخ) أي في الشرح فانه مبني على أن الارادة في أفعال العباد هي الامر والكراهة هي النهي وقد أثبت الشارح فيما سبق أن الارادة غير الامر (قوله هذا أيضا قد مر) هذه الحوالة تمهو اذ لم يذكر سابقا هذا الحكم لا بيان معنى الرضا ولا الاستدلال عليه والرضا الارادة مع ترك الاعتراض فيجوز ان يكون الشئ مرادا ولا يكون مرضيا والكفر والفسق من هذا القبيل (قوله غني الخ) الصواب تأخيره عن قوله فانه قد مر انه تعالى خالق للاشيا كلها فانه علة لقوله اذ قد علم سابقا (قوله وهذا معلوم مما سبق الخ) من قوله منزه عن جميع سمات النقصان فان الاحتياج أعظم النقصان (قوله عما يستحق تاركه الذم) أي عقلا (قوله أو عما يكون) فالوجوب بمعنى اللزوم عليه بحيث لا يمكنه تركه لاخلاله بالحكمة اللازمة رعايتها لان ترك الحكمة مع القدرة عليها سفه أو بخل (قوله أو ما قدر الله تعالى الخ) فالوجوب بمعنى لزوم فعله بواسطة التزامه لا بواسطة عدم التمكن من الترك (قوله فلا يتوجه اليه الذم) لان الملك يقتضي التصرف فاذا كان مالكا على الاطلاق والعبد ليس مالكا على الاطلاق فلا يجوز له التصرف في ملكه الا بوجه عاكه في كل أفعاله لكونه مشتملا على الحكم والمصالح (قوله وكذا الثاني) أي الوجوب بالمعنى الثاني أيضا باطل لان تعبيرهم الواجب بما تركه مخل بالحكمة بواسطة اثبات خصوصيات أشياء عليه تعالى كاللطف والاصلح والثواب والعقاب وذلك انما يتم اذا علم ثبوت المصالح في بعض أفعاله دون بعض لكنه باطل لان جميع أفعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح لانه الحكيم الخبير فلو ترك فعلا وفعل ضده كان مشتملا على المصلحة ولا يمكن الحكم بوجوب فعل مخصوص عليه

مراد (فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته) لما مر مرارا وهذا كالمستغنى عنه اذ قد علم سابقا فانه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق بالقدرة يتوقف على الارادة فتكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبة يريد وقوعها ولا يكره تركها وان كانت مكروهة فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة وقد سبق ذلك مع رده (ولا يرضاه) لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذا أيضا قد مر (غني لا يحتاج الى شئ) في ذاته وصفاته وهذا معلوم أيضا مما سبق (ولا حاكم عليه) بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم (ولا يجب عليه شئ) لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم كما قاله بعض المعتزلة أو عما تركه مخل بالحكمة كما قاله بعض آخر أو عما قدر الله تعالى على نفسه أن يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف شاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال بل هو المحمود في كل أفعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا أن جميع افعاله تتضمن الحكم والمصالح

(قوله على ان التزام رعاية الخ) فيه أنه اذا كان تركه مخلا بالحكمة كان رعاية الحكمة والمصلحة واجبة عليه بمعنى انه لازمة لا يجوز تركها لاستلزامه السفه والجهل وقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون لا يدل على عدم الوجوب بمعنى اللزوم كما لا يخفى (قوله وهو ما الخ) فى شرح المقاصد أن اللطف عند المعتزلة ما يختار العبد عنده الطاعة تركا أو اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه فى الحالين فان كان مقربا من فعل الواجب وترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له وهو اتيان المأمور به يسمى لطفا محصلا (قوله يوجب الخ) غرض التكليف هو اتيان المأمور به ونقضه قبيح يجب على الله تعالى تركه (قوله والالزم نقض الغرض الخ) هذه المقدمة مستدركة لان قوله لان المكلف اذا علم الخ اثبات لكون ترك اللطف موجبا للنقض وبعد اثباته انما يحتاج الى اثبات ان نقض الغرض قبيح فيكون اللطف واجبا فى كلامه اخذ

ولا يحيط علما بحكمه ومصالحه فيه على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة لا يجب عليه تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور تركه لا فيه عنه تعالى فهو ينافى ما صرح به فى تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فا الوجوب اذ حينئذ يكون محصله أن الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب فى شئ بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (كاللطف) وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدى الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة أوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم يفعل الداعى ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك (والاصلح) ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلق أو يموت طفلا أو يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيأ من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلود

ما لا يعنى وترك ما يؤدى (قوله لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف) وان لم يكن ذلك اللطف موقوفا عليه الطاعة كما فى الممثل به فانه اذا علم انه لا يجيب الا بالتأدب اى وان لم يكن التأدب موقوفا عليه الاجابة فاندفع الاعتراض الذى أورده بعد التنزل (قوله ويرد عليهما الخ) فى حاشية الخيالى ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح فى الدين بمعنى الانفع وقالوا تركه بخل وسفه يجب تنزيه الله تعالى عن ذلك فالجبائى اعتبر فى الانفع فى جانب علم الله تعالى فأوجب ما علم الله تعالى نفعه فلزمه لزمه وبعضهم لم يعتبر ذلك وذلك ان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للثواب فلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيرا وذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا معا لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير ولا يرد عليهم شئ اه كلامه ولا يرد عليهم الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة لانهم يقولون ان الاوفق فى الحكمة والتدبير فى حقه فى الدنيا والدين ذلك ومن اين يعلم ان حالة المذكور ليست أصلح فى الحكمة والتدبير نقل عن الشيخ ابن العربى أنه سئل عنه ما الحكمة فى وجود الكافر الفقير فقال ان وجوده حكمة ليست فى وجود واحد من الانبياء وهو ان مقتوله شهيد وقاتله غاز ثم يرد عليهم انهم جوزوا تركه مع كونه مخلا بالحكمة فلا معنى

في النار وان يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي عن ثلاثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والآخر مات صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يعاقب الثالث ولا يثاب فقال الاشعري ان قال الثالث يارب هلا عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فاجابه الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعري فان قال الثاني يارب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء (و) من تلك القواعد انه يجب عليه (العوض على الآلام) واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه (ولا) يجب (الثواب عليه في الطاعة والعقاب على المعصية) خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا عليه بان الله اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وهما محالان واجيب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض عليه الشريف العلامة بانه حينئذ يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرة الله تعالى قلت الكذب نقص والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات ولا تشمله القدرة وهذا كما لا تشمل القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه

الوجوب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ وان لم يجوزوا تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزام المذهب الفلاسفة حيث قالوا بصدور العالم عنه بطريق الايجاب بمقتضى العناية الازلية وان كان جائز الترك نظرا الى ذاته تعالى (قوله ومن تلك القواعد الخ) لا يخفى ان قوله والعوض مجرور معطوف على اللطف فتقدير من تلك القواعد انه يجب على الله مما لا وجه له على انه لم يذكر فيما سبق مجملا حتى يكون هذا تفصيلا له فالصواب وكالعوض (قوله واستدلوا عليه) اى على وجوبه (قوله لانه ظلم) كونه ظلما ممنوع لان للظلم معنيين احدهما التصرف في ملك الغير ولا شك في انتفائه والثاني وضع الشيء في غير محله والله تعالى حكيم لا يكون منه وضع الشيء في غير محله (قوله ولا يجب الثواب عليه) اشار الى ان قوله ولا الثواب عطف على شيء في قوله ولا يجب عليه شيء عطف الخاص على العام لمزيد الاهتمام (قوله فانهم الخ) وكذا صاحب الصغيرة عند الخوارج لا يجوز عفوه بدون التوبة لانه كافر عندهم وعند المعتزلة ان اجتنب الكبائر يجب عفوه والا فهو مخلد في النار لانه صاحب كبيرة مات بلا توبة (قوله لزم حينئذ الخ) يعني لو لم يجب عليه عقاب صاحب الكبيرة لجاز العفو عنه نظرا الى ذاته تعالى واذا كان العفو جائزا نظرا اليه كان الكذب والخلف جائزا نظرا الى ذاته فتدبره فانه خفي على بعض الناظرين (قوله الكذب نقص) فيه ان كون الكذب مطلقا نقصا ممنوع كيف وانه قد يكون واجبا كما اذا كان فيه عصمة دم معصوم (قوله والنقص عليه محال فلا يكون من الممكنات) لا يخفى انه موقوف على كونه ممتنعا بالذات ولا نسلم ذلك اذ لو كان ممتنعا لما وقع الكذب من احد فهو ممتنع بواسطة انه مناف لكماله تعالى فيكون ممتنعا بالغير والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي (قوله وغيرها من الصفات الكمالية) قد عرفت ان

..مقام من ان الوعد والوعيد مشروطان بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب عليه كما ان ايجاد المحال محال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى والنقص عليه تعالى محال عقلا فحيث يقول ائمة السنة ان امثال ذلك ليس فيها نقص عقلي بل الوجوب والحرمة وغيرهما فرع القدرة على الواجب والحرام * واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول الله عليه السلام فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني حدثنا زكريا بن يحيي الساوجي وابو حفص السلمي وابو على الموصلي قالوا حدثنا هدبة ابن خالد حدثنا سهل بن ابي حازم حدثنا ثابت البناني عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر حدثنا محمد بن عبد الله ابن حمزة حدثنا أحمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو ابن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرأيت من اوعده الله تعالى على عمله عقابا انه يخلف الله وعيده فيه فقال ابو عمرو من العجمة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد ان العرب لا تعد عيبا ولا خلفا أن تعد شرا ثم لا تفعله بل ترى ذلك كرما وفضلا وانما الخلف أن تعد خيرا ثم لا تفعله قال فأرني هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر وانى وان أوعدته أو وعدته * لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب الكرام ومستحسن عند كل أحد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي اذا وعد السراء انجز وعده * وان أوعد الضراء فالعفو مانعه. ولقد احسن يحيي بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا كذا ان يعطيهم كذا ومن أولى بالوفا من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم فان فعلوا فان شاء عفا وان شاء آخذ لانه حقه تعالى واولاهما بربنا العفو والكرم لانه غفور رحيم اه بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي قلت ان حملت آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه حينئذ ليس خبرا بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص الذنب المغفور من عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير أيضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان تحمل آيات الوعيد على استحقاق

صفات الكمال لازمة لذاته تعالى فهي واجبة بذاته تعالى فيكون نفيها ممتنعا كالذات (قوله لا على الوجوب عليه) فيه ان معنى الوجوب عليه رعاية للحكمة والحسن والقبح بالاقسام الخمسة صفات فعل المكلف فلا يوصف بها الباري تعالى ولا افعاله (قوله من غير وجوب عليه) الصواب تركه لانه سبق قوله ولا يجب الثواب عليه والانتفاء عنه ينفي استحقاق العبد

ماأوعد به لاعلى وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها (بل ان أثاب) بالطاعة (فبفضله) من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق من العبد وكيف لايكون كذلك ومايصدر عنه من الطاعات انما هو بخلقه على انه لايفي بشكر أقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه (وان عاقب) بالمعصية (فبعدله) لانه لاحق لاحد عليه والكل ملكه وله التصرف فيه كيف يشاء (ولا قبيح منه) اجمع الامة على أنه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله تعالى (ولا ينسب فيما يفعل أو يحكم الى جور أو ظلم) لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه تعالى لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشئ في غير موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ماوضعه في موضع يكون ذلك أحسن المواضع بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وأيضا لما علم انه لاقبيح منه تعالى والجور والظلم قبيح فلا ينسب افعاله واقواله اليهما (يفعل مايشاء ويحكم مايريد ولاغرض لفعله) الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل وهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية علة فاعلية الفاعل والله تعالى أجل من ان ينفعل عن شئ أو يستكمل بشئ فلا يكون فعله معللا بغرض وأيضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه أولى من عدمه فلو كان لفعله تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض وأورد عليه انه يجوز ان تكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بأنه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له بديهة وان كان حصوله أولى له تعالى لزم المحذور المذكور ومانشاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى وأحسن بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا أحسن الى غيره لثواب الآخرة أو لكونه مجبولا به او متوقعا منه منفعة فظاهر وان احسن اليه لترحم والعطوفة عليه فلازالة الم رقة القلب اللازم للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهالكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا لفعله تعالى غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وأفعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لاشئ منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله (راعى الحكمة فيما خلق وأمر) واودع فيهما المنافع ولكن لاشئ منها باعث له تعالى على الفعل وان كانت معلومة له تعالى كما أن من يغرس غرسا لاجل الثمر فقد تترتب المنافع الاخر على ذلك الغرس

(قوله لانه لاحق الخ) مستدرك لانه دليل على نفي الوجوب عليه تعالى وعدم الظلم في عقابه والصواب أن يقول لكونه حقا للعبد جزاء للمعصية (قوله والشرعيين الخ) يعني الامر به والنهي عنه وان كانت كلها حسنة بمعنى انه قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله كما في شرح المقاصد لما تكرر من أنه مالك الملك يتصرف في ملكه كيف يشاء والظاهر اسقاطه والاكتفاء بقوله لان الظلم الخ (قوله والله احكم الحاكمين الخ) يعني انه احكم الحاكمين فلا مكره له واعلم العالمين فلا جهل عليه واقدر القادرين فلا عجز له ووضع الشئ في غير موضعه منشؤه اما الاكراه أو الجهل او العجز (قوله لاغرض لفعله) الاولى ولحكمته اذ لاغرض له (قوله والله تعالى أجل من أن ينفعل) بان يصير بسبب شئ من الاشياء فاعلا (قوله أو يستكمل بشئ) الصواب اسقاطه فانه وجه ثان كما ذكره (قوله لايكون باعثا له بديهة) رد بمنع البديهة فانه يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى الغير باعثة على فعله وان كانت بالنسبة اليه تعالى

كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما مع ان الباعث له على الغرس هو الثمرة
لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة
الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة للعلل والاغراض مؤولة بتلك
المصالح واذا اتقنت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل
الافعال لاسيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما شابه ذلك واما تعميمه بانه لا يخلو فعل من افعاله عن غرض
فمحل بحث وكلام غير منخول فانه ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة
فلا شئ من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام
فكل افعاله واحكامه تعالى كذلك غاية الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما
يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين بنور من الله تعالى وروح منه (تفضلا ورحمة)
لا وجوبا (ولا حاكم سواه) هذا ما علم مما سبق (فليس للعقل حكم في حسن الاشياء
وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب) قالوا الحسن والقبح يطلق على معان ثلاثة
الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملاءمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان مأخذهما
العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا
وهو محل الخلاف اذ هو عندنا مأخوذ من الشرع لاستواء الافعال في انها في انفسها
لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
حتى لو عكس الامر انعكس الحال وهو عند المعتزلة عقلي قالوا العقل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة حسن او قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه وذمه وعقابه لكن تلك
الجهة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا وقد تدرك
بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركها العقل بنفسه
لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما في حسن صوم
آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم
الى استناد الحسن والقبح الى الصفات وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في [illegible]
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء
الموجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها بصفات زائدة حقيقية بل بوجوه
واعتبارات واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم للتاديب

صحيحا فان القياس انما يصح اذا كان الجامع علة باعثة على شرعية الحكم ومؤثرة فيه ولا يكفي كونه مصلحة مترتبة عليه (قوله ثابتان للصفات) الاولى للاشياء اذ المعنى الثاني لا يختص بالصفات (قوله ويختلف) اى المعنى الثاني بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه ومفسدة لاوليائه ففي العبارة تعقيد مخل (قوله تعلق المدح) ليس المراد منه استحقاق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا انما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا (قوله عقلي)
معنى كونه عقليا ان العقل يحكم بان للفعل جهة يستحق فاعله بسببها المدح او الذم والثواب او العقاب او
الذي اثبته الشارع لان العقل يحكم باستحقاق فاعله الثواب او العقاب فان العقل لا سبيل له الى ادرا

الثواب والعقاب أصلا (قوله ان العبد) لا يخفى ان قوله ولان أفعال العباد تفصيل لقوله ان العبد فالصواب اسقاطه وتقديم قوله لان افعال العباد كلها الى قوله فالحسن ما حسنه الشرع (قوله تحصل الافعال) الصواب تجب به الافعال ليفيد كون الافعال اضطرارية (قوله وعلى الوجهين الخ) لان الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وانما قيد بالاستقلال لان العقل بعد ورود الشرع يحكم بالحسن والقبح بالمعنى المذكور (قوله فمعنى الخ) الظاهر ترك الفاء وايراد الواو بان يقول ومعنى الحسن ما حسنه الشرع

اوالظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بايجاد فعله بل بين ان فعله مخلوق لله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال بترتب الثواب والعقاب على افعاله (فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع) لان افعال العباد كلها اما مخلوقة لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ أو بان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه تحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع أنه لم يرد به نهي شرعي تحريما أو تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرحه للمختصر المباح عند أكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن أبدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (وليس للفعل صفة حقيقية أو اعتبارية باعتبارها حسن أو قبح) كما قال به بعض المعتزلة كما مر (ولو عكس لكان الامر بالعكس) أي كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا (وهو) أي الله (غير متبعض ولا متجزء) لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالآخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك (ولا حد له) يمكن ان يراد به نفي الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما رادف النهاية وحينئذ يحمل التبعض والتجزؤ على الاجزاء الخارجية والعقلية (ولا نهاية له) لان النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ في تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق (صفاته واحدة بالذات) اي كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات واستدلوا عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر أو الى الموجب والاول محال لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير في الصفات التي هي مبادي

والقبح ما قبحه انه أمر به ونهى عنه فالمباح وفعل البهائم وغير المكلف يكون واسطة أو لم يرد النهي أو ورد به فلا واسطة واعلم ان قوله المباح عند أكثر الخ عبارة شرح المواقف والمقصود منها بيان أنواع الحسن على هذا التعريف وليس قوله واما فعل البهائم من كلام الشارح كما فهمه بعض الناظرين فقال ما قال (قوله فعل الله تعالى) وقع سهوا من القلم اذ أفعال الله تعالى لا توصف بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه (قوله وفعل الله تعالى حسن) الاتفاق ظاهره يوهم انه حسن بالمعنى المتنازع فيه وليس كذلك بل هو حسن اذا اسقط من المعنى المذكور قيد الثواب والعقاب آجلا كما صرح به في شرح المقاصد (قوله وبالآخر الانقسام الفرضي أو الوهمي) الصواب وبالآخر الانقسام بالقوة سواء كان فعليا أو فرضيا أو وهميا (قوله الى القادر) الصواب الى المختار فانه المقابل للموجب (قوله لاستلزامه التسلسل) الاظهر أن يقال لاستلزامه تقدم الارادة على نفسها وعلى القدرة والعلم (قوله فلا مخلص) قد عرفت المخلص

الاختيار ولا يخفى ان تساوى جميع الاعداد ممنوع لجواز ان يكون بعضها أولى من البعض فى نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية (غير متناهية بحسب التعلق) لان مقدوراته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهى غير متناهية واما المقدورات والمرادات فلأن قدرته وارادته لا تقفان عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهى غير متناهية بمعنى انها لا تنتهى عند حد لا يمكن تجاوزه فات لا حاجة فى تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها فى الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا واما فى تعلق الارادة فيمكن أن يقال الارادة الازلية قد تعلقت فى الازل بوجود الممكنات كل منها فى الوقت الذى يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة فى الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيه أيضا الى ذلك ثم من البين أن لله تعالى صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحياة والبقاء عند الشيخ الاشعرى فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهى المتعلقات (فما وجد من مقدوراته قليل من كثير) لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية (وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته) ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن (ولله تعالى ملائكة) هى اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا تذكر ولا تؤنث كما ورد فى الكتاب والسنة والملائكة جمع ملأك على الاصل لان الهمزة كانت متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها ردوها والتاء لتأنيثها أوهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة سموا به لانهم وسائل بين الله وبين الناس (ذوو اجنحة مثنى وثلاث ورباع) وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه رأى جبريل ليلة المعراج وله ستمائة جناح (منهم جبريل) وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى (وميكائيل) يتعلق به تعيين الارزاق (واسرافيل) يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث (وعزرائيل) يتعلق به قبض الارواح خصهم بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم (الكل واحد منهم أى من الملائكة (مقام معلوم) فى المعرفة والقرب والايتمار بامر من أوامر الله تعالى

فغير متناهية بمعنى عدم انتهائها الى حد فان العلم بوقوعها فرع وقوعها وهى باعتبار متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة وكذا مقدوراته باعتبار التعلق الذى تمتاز به المقدورات عن الممتنعات والواجب غير متناهية بالفعل باعتبار التعلق الذى تقع به وهو التعلق الذى للقدرة بعد تعلق الارادة فهى غير متناهية بالقوة عند الاشعرية النافين للتكوين واما الارادة فمذهب الاشعرى ان تعلقاتها أزلية فتكون المرادات غير متناهية بالفعل وقيل انها حادثة فهى متناهية باعتبار هذا التعلق
بالفعل غير متناهية بالقوة هذا عند النافين للتكوين واما عند القائلين به فتعلقات الارادة ازلية قبل
وتعلقات التكوين حادثة غير متناهية بالقوة هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام (قوله بل لا نسبة الخ) لا معنى
لهذا الاضراب (قوله وله الزيادة والنقصان الخ) الظاهر أن يقول لانه الفعال لما يشاء واما قوله ماشاء
كان ومالم يشأ لم يكن فلا يفيد هذا المطلوب (قوله لا تذكر ولا تؤنث) اى لا توصف بالذكورة والانوثة

قيل انهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين
وقيل ان الآية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا تدل على نفي الترقي وتجوز
الترقي وانت تعلم انه ينافي ظاهر ما قاله جبريل عليه السلام ليلة المعراج لو دنوت انملة
لاحترقت (لا يعصون الله ما أمرهم) في الماضي (ويفعلون ما يؤمرون) في المستقبل
وما صدر عنهم في قصة خلق آدم عليه السلام من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها
الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها او نسبة الافساد
والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من
لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس من قبيل تزكية النفس
والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على انه لم يكن من الملائكة كما
هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا
عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس أحمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان
السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة منه وكثر
دعوى النبوة فبعث الله تعالى هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى
يتمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما
ويؤيده قراءة الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من أعاظم الملائكة
علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وركب فيهما
الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في
الارض فواقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم
الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء
فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير مقبول
ولا معقول لان الفاجرة كيف قدرت على الصعود الى السماء ومسخها الله تعالى
وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم
الاعظم الذي به صعدت الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس
في كتاب الله تعالى ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها (والقرآن)
وكذا سائر الكتب الالهية (كلام الله غير مخلوق) لما روي عن النبي عليه الصلاة

(قوله ما أمرهم في الماضي) أي الماضي عن وقت النزول ويؤمرون في الاستقبال واما قوله تعالى لا يعصون
الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون فللاستمرار (قوله وما صدر عنهم الخ) لا يخفى ان المفهوم من قوله تعالى
لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون انهم مستمرون في اطاعة أمره تعالى ولا يتركونه وليس في قصة
آدم عليه السلام أمرهم بشئ أو مخالفتهم اياه حتى يتوهم صدور المعصية عنهم نعم في القصة المذكورة توهم مخالفة
قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول (٧٩) وهم بأمره يعملون حيث قصر فيه عملهم بأمره تعالى ونفي
عنهم سبقهم بالقول فذكر الاعتراض والجواب ههنا لا وجه له نعم يرد الاعتراض بابليس حيث ترك الأمر بالسجود وكذلك هاروت وماروت لا يرد اعتراضا على تقدير ثبوت القصة اذ ركبت فيهما الشهوة فلم يبقيا على صرفة الملكية (قوله وما اشتهر الخ) الاحسن ان يورد قوله وما يقال من انهما ملكان الخ ههنا لئلا يلزم الكلام بكون القصة المشهورة غير مقبولة (قوله ولم يقدر الملكان الخ) يجوز نسيانهما للاسم الاعظم بسبب شؤم المعاصي أو رفع تأثير
بركة الاسم الاعظم منهما والفاجرة تعلمته بعد تعلم الاسم غير مقبول قال القاضي في تفسيره انه محكي عن
اليهود ولعله من رموز الاوائل ولا يخفى حله على ذوي البصائر (قوله والقرآن كلام الله تعالى) لفظ القرآن
وكلام الله مشترك بين النفسي واللفظي الا ان الاول شاع في اللفظي والثاني في النفسي ولذا اردف القرآن
بكلام الله تعالى لئلا يتوهم ان الكلام اللفظي وللتبرك بلفظ الحديث وللتنبيه على الترادف (قوله لما روى الخ)

الدليل اخص من المدعى الا اذا ضم اليه انه واحد عبر عنه بالعربية والسريانية والعبرية واليونانية (قوله ولا يتوقف) الاولى ما ذكره فى شرح قوله متكلم وترك اجمعوا فانه ذكره سابقا (قوله لجواز ارسال الخ) اعنى ثبوت الارسال بالنسبة اليهم (قوله بان يخلق الله) بيان لقوله ارسالك حتى يتوقف ثبوت الارسال على ثبوت انه متكلم (قوله ويصدقهم الخ) عطف على جواز بتقدير ان اى لتصديقه تعالى اياهم عند الخلق بخلق المعجزة الدالة على صدقهم (قوله حال تحديهم) فيه ان خلق المعجزة ليس حال التحدى بل قد أنه لا حاجة اليه (قوله ومنعوا الخ) لا خفاء فى ان هذا الترتيب الذى فى الالفاظ ترتيب زمانى لا يمكن تلفظ حرف الا بعد انقضاء حرف قبله وان ذاته تعالى وصفاته خارجة عن الزمان فليس ان الالفاظ المترتبة المتعاقبة قديمة فانه لا يقول به عاقل فمرادهم بترتبها غير الترتيب الزمانى المستلزم للتعاقب فهو ترتب فى ذاته تعالى سوى هذا الترتيب الزمانى فيكون مذهبهم قدم الكلمات القديمة بذاته تعالى من غير ترتب زمانى يستلزم الحدوث فمذهبهم هو ما يجيء من مختار المصنف لكن المشهور المذكور فى الكتب ما ذكره الشارح (قوله وقيل الخ) فهم متفقون مع الاشاعرة فى اثبات الكلام النفسى وقدمه وحدوث اللفظى الا انهم تأدبوا عن اطلاق الحادث عليه (قوله ومعنى كونه الخ) فيه ان المتكلم فى العرف من اتصف بالتكلم والتكلم معناه خلق الحروف والالفاظ فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف فى الهواء المتموج فى المخارج والجواب انه انما يطلق المتكلم عليه باعتبار قيام الكلام لا باعتبار بدليل انه لو اوجده فى غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه فى العرف واللغة وقيام الحروف بالمتكلم بالمخارج التى هى اجزاء منه ولذا عرّف الحرف بانه صوت يعتمد على المخارج وكونها حاصلة من

والسلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر ذلك عنهم وان لا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ احكامه ويصدقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم تثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة فى كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه وحدوثه وقدمه وذ لانهم لما رأوا قياسين متعارضين فى النتيجة وهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة النقيضين فمنع كل طا المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهى قديمة ومنعوا ا كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم ا والغلاف قلت فما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف و انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للادب و عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض الاشاعرة ان كلا ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا فى مصحف او لوح وامتنع عن اطلاق القول كلامه وان كان المراد هو اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الو حدوث الكلام الازلى والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من ا وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد ا والاصوات فى الجسم كاللوح المحفوظ او كجبريل او النبى عليه السلام او غير كشجرة موسى فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة ا والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها الحنابلة اشنع من مخا

في الخارج لا ينافي قيامها بالخارج فتدبر (قوله معنى واحد بسيط) أي لا تعدد فيه ولا جزء له (قوله كعدم تكفير الخ) لأن المجاز يصح نفيه عن المعنى الحقيقي بلا تأويل فيقال زيد ليس بأسد فيصح أن يقال ما بين دفتي المصاحف ليس كلام الله تعالى من غير تأويل انما المحتاج الى التأويل اطلاقه عليه لأن المجاز يحتاج الى القرينة والتأويل وكذا التقرير (٨١) في اللازم الثاني والثالث (قوله المعنى الثاني) أي

وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقا الكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه تعالى مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ أن الالفاظ أيضا قديمة وأورد في ذلك مقالة وذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده على المتفطنين في الاحكام الدينية فيجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى (وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ) وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره أما أولا فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بأمر ولا نهي ولا خبر وانما يصير أحد هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف وأما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذات الله تعالى من غير ترتب

ما يقوم بغيره لفظا كان أو معنى (قوله شاملا لهما) شمول الكلي لافراده فيكون كل منهما كلاما حقيقة لا شمول الكل لاجزائه (قوله والادلة الخ) من الاجماع على كون المؤلف من الحروف كلام الله تعالى ومن الآيات الدالة على كونه ذكرا وعربيا ومنزلا ومفصلا بالآيات والسور ومن كونه مقروا ومحفوظا في القلوب وقابلا للنسخ وغير ذلك (قوله يجب حملها الخ) وبهذا يندفع التعارض بين القياسين ويحصل الجمع بين نتيجتيهما بانه كلامه تعالى قديمة بذاته وحادثة باعتبار صفاته (قوله بعض المتأخرين) وهو السيد الشريف

اختاره في شرح المواقف (قوله وبعضهم انكره) وهو المحقق التفتازاني رده في شرح العقائد النسفية (قوله ان كلامه تعالى واحد) لعله اراد به مبدأ هذا الكلام النفسي وهو التمكن من ترتيب المعاني والكلمات والانواع الخمسة عنده انواع له باعتبار التعلق فالكلام اللفظي دال على النفسي الذي هو المعاني دلالة الموضوع على الموضوع له وعلى مبدئه دلالة الاثر على المؤثر (قوله فلان كون الحروف الخ)

ليس مراده نفي الترتيب مطلقا والا لم تكن الكلمات قائمة بذاته تعالى بل حروف النفي اذ مراده نفي ا
الزماني المستلزم للحدوث والترتيب الوضعي الذي يستلزم تجزئة المحل فله ترتب آخر في ذاته تعالى والعقل
قاصر عن ادراكه كالترتب الذي له في ذهن الحافظ واما انه يفضي الى وجود الاصوات من غير ركونها سيالة
ففيه ان الاصوات كيفية تحصل من تموج الهواء والسيلان انما يلزمها باعتبار حصولها في الزمان ولذا
توجد الالفاظ في ذهن الحافظ من غير سيلان فالسيلان انما هو لازم لها في التلفظ بسبب قصور الآلة
ووقوعه في الزمان بخلاف الحركة فان الانتقال تدريجي والتدريج مأخوذ في حقيقتها ولذا قال بعض العلماء
ان موسى عليه السلام سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى (٨٢) من غير تقدم وتأخر بين الحروف

يفضي الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون
سيالة وهو سفسطة من قبيل ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير تر
وتعاقب بين اجزائها واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ
من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب
الآلة فنقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم به
من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى
واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من
عوارض الحقيقة الواحدة كان بعض صفاته الحقيقية له تعالى مجانسا لصفات
المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد وهم فان تكفير من انكر كون
ما بين الدفتين كلام الله انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد ا
ليس كلام الله بمعنى انه ليس في الحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة
القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ماخلا ا
ومواقفيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو
كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يد
انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله الاصحاب وكيف يزعم ان هذا ا
الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حا
من ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على اللفظ بل تر
الى الملفوظ كيف وبعضها انما يتعلق النسخ باللفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته و
تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدأ الكلام النفسي فينا
نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه

(قوله فلانه يؤدي الخ) لا يخفى ان القائم بذاته تعالى على اختيار المصنف كانت مرتبة غير هذا الترتيب الزماني وتلك الكلمات مقروءة بالالسن محفوظة في الصدور مكتوبة في المصاحف غير حالة فيها والقائم بالقارئ والحافظ هو القراءة والحفظ والحال في المصاحف هو الكتابة فلا تعدد في كلامه تعالى فلا معنى لترديد المستفاد من قوله ان اوجب اختلاف الخ (قوله من جنس الالفاظ) والحاصل انه جعل

كلامه تعالى شاملا للفظ والمعنى كيلا يلزم عدم كون الالفاظ كلامه تعالى كما لزم على الاصحاب الصفة
(قوله واما رابعا الخ) قد عرفت ان لزوم تلك المفاسد مبني على قولهم بان اطلاق كلام الله على اللفظي مجاز
لعلاقة الدالية ولا خفاء حينئذ في لزوم تلك اللوازم كما بينا ولذا التزم المحقق التفتازاني انه مشترك بين اللفظي
والنفسي لئلا يصح نفيه عن شيء منهما والمصنف لم يحكم بتكفير هذا الجم الكثير بل يلزم عدم تكفير من نفى
كونه كلام الله حقيقة وقال انه كلام الله تعالى مجازا (قوله واما خامسا الخ) الاشكال بالنسخ مشترك الورود
بين ما قاله المصنف وبين ما قاله الاصحاب من كونه معنى قائما بذاته تعالى ودفعه ان النسخ باعتبار الت
بافعال المكلفين سواء قيل انه المعنى فقط او اللفظ والمعنى (قوله صفة نتمكن بها الخ) لا دليل على ثبوت

الصفة التي هي مبدأ التمكن انما الثابت نفس التمكن من نظم الكلمات وهو راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة أخرى (قوله ضد الخرس) أى الخرس الباطني وهو عدم التمكن من نظم الكلمات وترتيبها (قوله كلام الله تعالى) لايخفى عليك ان ترتب تلك الكلمات انما هو على وفق العلم الازلي و بعد ترتبها على حسب علمه معلومة له تعالى في الازل فترتب الكلمات متأخر عن العلم بترتبها والعلم بالكلمات المترتبة متأخر عن ترتبها فالكلمات القائمة بذاته تعالى لابد ان تكون مترتبة غير الترتب الزماني والوضعي والعلي لا يدرك لما مر وانه لم يكن حينئذ كلام الله تعالى الا الكلمات الموجودة في علمه تعالى فلا يكون صفة موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى ❊ واعلم ان المصنف قال بقيام الالفاظ بذاته تعالى في الخارج ونفى الترتيب الزماني المستلزم لحدوثها وجعلها عارضا (٨٣) لقصور الآلة والحدوث راجعا الى صفاتها والشارح قال

الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان كلام الغير معلوم لنا فقد تعالى به علمنا ولم تتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما لنا بل كلامنا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا غير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية ايضا بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه المصنف على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان المتحدى به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى يكون كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا

بالترتب بينهما في الوجود العلمي جعل الحدوث لازما لوجودها الخارجي وفيه بحث اما اولا فلما مر واما ثانيا فلان القول بالترتب في الوجود العلمي انما يصح اذا كان علمه تعالى عبارة عن الصور القائمة بذاته تعالى واما اذا كانت صفة حقيقية ذات تعلق فلا معنى لترتبها في الوجود العلمي اذ لا ترتب في نفس العلم ولا في تعلقاته بهما نعم ان الترتب بينهما معلوم له تعالى واما

ثالثا فلانه يكون صفة الكلام حينئذ مخالفة لسائر الصفات فانها موجودة قائمة بذاته تعالى في الخارج والكلام موجود بالوجود العلمي قائم بذاته تعالى باعتباره واما رابعا فلان الكلام اللفظي الموجود في الخارج اما ان يكون مغايرا للقائم بذاته تعالى كما يشعر به قوله وهو بهذا الوجود كلام لفظي فلا بد من القول باشتراك لفظ كلام الله بينهما كيلا يلزم ما يلزم الاصحاب واما ان يكون عينه والاختلاف بالحدوث والقدم باختلاف الوجود الخارجي والعلمي وكلام الله تعالى اسم لتلك الكلمات مع قطع النظر عن الوجودين فلا يكون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المترتبة لان الترتب انما هو في الوجود العلمي والخارجي ولا يكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود في الخارج واما خامسا فلانه يلزم ان يكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعلومة له تعالى لا صفة له فتدبر والله تعالى الموفق

(قوله صفة غفلة) الاولى سبقه جهل كما في سائر الكتب وقع اطلاق العارف على ذاته تعالى في أسماء :
كما في العينية وفي الحرز اليماني (قوله لان الفقه الخ) في القاموس الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم والفطنة
بالكسر الحذق بالشيء اي الممارسة ومن هذا الوجه يكون موهما لما لا يليق بذاته تعالى

في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا ان ذلك الكلام موجود
بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد
هذا المقال (واسماء الله تعالى توقيفية) اي لا يجوز اطلاق اسم عليه ما لم يرد به اذن
الشارع قال في المواقف وشرحه ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في اللغات
وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية
الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بها جاز الاطلاق عليه تعالى سواء ورد بذلك
الاطلاق اذن الشارع أو لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا
كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه تعالى لفظ العارف لان
المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم
من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام
على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى
ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع
فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى
غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع من ايهام ما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لابد مع
نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ
الاشعري ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز
عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشارع اه قلت وذهب الامام الغزالي
الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء
الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانه
تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والام ومن يجري مجراهما وهو تعالى منزه
عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل ذلك بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر
اللغات مع شيوعها من غير نكير الى الآن يقال ان لفظ خداي معناه خود آينده
اي الموجود بذاته وحينئذ يكون المراد فالواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في
بعض تصانيفه ويقال مثل ذلك في سائر اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن و
اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق التوصيف
لا بطريق التسمية (والمعاد) اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ
هو الذي يجب الاعتقاد به ويكفر من انكره (حق) باجماع اهل الملل الثلاث

واما المعنى الذي ذكره السيد الشريف فلم يوجد نقله وما ذكره من معنى الفطانة فمشهور (قوله من دفع ذلك الايهام) وفي بعض النسخ من نفي ذلك الايهام والاولى من عدم ذلك الايهام (قوله لعظم الخطر) الخطر بالخاء المعجمة والطاء المهملة الاشراف على الهلاك (قوله والمعاد الخ) المعاد مصدر او مكان وحقيقته العود وتوجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحياة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع
الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات أو التبري عما وشهادة
ابتليت به من الظلمات كذا في المقاصد (قوله ويكفر من انكره) لانه انكار للنصوص واما الروحاني

وفي الآيات والاحاديث اشارة اليه لكنه ليس منصوصا فلا يكفر منكره كيف وهو مبني على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين انكروا تجرده وقالوا ليست هي الا الهيكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان المعاد الروحاني قد دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينفه فقلت بهما جمعا بين العقل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة صريحا بالروحاني كما ان القرآن ناطق بثبوت الجسماني (قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة) اي المشاؤن فانه يلزم القول بوجود نفوس غير متناهية بناء على وجود ابدان غير متناهية هي شروط النفوس الناطقة اللازمة لقدم الانواع المتوالدة ومقصود الشارح رحمه الله من هذا الكلام ان الفلاسفة الاسلاميين يدعون الايمان بالحشر ويقولون بقدم العالم والجمع بينهما غير ممكن (قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير الخ) دليل على قوله ولا الجمع بين القول بقدم العالم والمراد بهذا التقدير تقدير قدم العالم على الطريق الذي قال به الفلاسفة واحترز عن القول بقدم النفوس وتناهيها وتناسخها كما يقول به افلاطون فانه لا ينافي القول بالحشر بهذا الوجه وان كان منافيا بوجه آخر من ان الحشر اما ان يكون في عالم العناصر فيلزم التناسخ واما في عالم الافلاك فيلزم الخرق عليها (قوله حشرها جميعا) اي مجتمعة (قوله ابدانا غير متناهية) لامتناع التداخل (قوله انه اذا وجد الخ) جعل بعض الاذكياء هذا الكلام دليلين احدهما من اوله الى قوله واذا كان المعدوم لان

وبشهادة نصوص القرآن في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى أولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن خلف خاصم النبي صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم و بلي ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يحيي هذه بعد ما رم فقال صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم و بين انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني ايضا لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا ابدانا غير متناهية في امكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان وباعترافهم (تحشر الاجساد وتعاد فيها الارواح) باعادة البدن المعدوم بعينه عند بعض المتكلمين بل اكثرهم او بان يجمع الاجزاء المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم يدعون بداهة استحالته و يزعمون ان اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشئ وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت

الاثنين وثانيهما منه الى آخر الكلام وقال حاصل الاول ان المعاد على تقدير الاعادة ليس متميزا عن المستأنف في استحقاق ان يكون هو الموجود الاول دون المستأنف ويلزم ان يكون كل واحد منهما معادا اولا يكون شئ منهما معادا وكلاهما باطل فيلزم ان تكون الاعادة باطلة وحاصل الثاني بيان مغايرة ما فرض ثانيا للموجود المفروض سابقا مع قطع النظر عن فرض وجود المستأنف وتشابهه وتخالفه للمعاد والشارح جعله دليلا واحدا وقال محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات و بطلانه فلا يكون موضوع الوجودين والعدم شيأ واحدا لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض لا هوية له وان كان لكونه مفروض الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في امكانه وذلك غير متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية الصرفة انتهى وعلى هذا التقرير يكون ذكر المستأنف الجديد لمجرد

بظهوران الحادث المفروض كونه معادا لا فرق بينه و بين الحادث المستانف في نسبة الا
منهما معادا ولا يكون شئ منهما معادا والاول باطل فتعين الثاني كذا قاله بعض ا
الاول ان فرض الحادث الجديد مماثلا للحادث المعاد في جميع العوارض سوى نسبة كو
لوجود السابق فرض محال لان الحادث الجديد لا يكون تعينه عين تعين الحادث المعاد ضرورة ان ا
الجزئي لا يتقوم بشيئين فيكون تعينه مغايرا التعين الحادث المعاد فالتمايز بين المعاد والمستأ
لان تعين المعاد عين تعين الوجود سابقا لكونه معادا وتعين المستأنف مغاير له بل نقول ان افراد ال
جزئيات حقيقة بنفسها الا بانضمام التعين اليها والالزم التسلسل فالتعينات كلها متغايرة بالذات ويمتنع ا
اثنين منها بخلاف تعين المعاد وتعين الوجود السابق فانه تعين واحد ضرورة كونه معادا فالامتياز بين ا
والمستأنف حاصل باعتبار تغاير التعينين وايضا نقول اما ان يكون المستأنف ممتازا عن المعاد بو.
الوجوه فيكون ذلك التمايز كافيا في نسبة الاعادة الى احدهما دون الآخر وان لم يكن ممتازا اصلا فلا
ولا تعدد و يرد على التقرير الثاني انه مبني على انه لا بد في كون الوجود الثاني

الى الاول من انحفاظ وحدة الذات حال العدم وهذه المقدمة نظرية لا بد من اقامة الدليل عليها فان اللازم في الاعادة ان تكون الذات المشخصة محفوظة في الوجودين وهو متحقق ههنا لانك قد عرفت ان تشخص المعاد وماهيته عين تشخص الوجود السابق وماهيته

آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الوجود ا
(ا) وليكن المعاد الذي حدث (ب) وليكن المحدث الجديد (ج) وليكن (ب
في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز (
(ج) في استحقاق ان يكون (ا) منسوبا اليه دون (ج) فان نسبة (ا).
متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ينتظر هل يمكن ان يختلفا فيها او لا
اذا لم يختلفا فيها فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان
اولى ا(ب) دون (ج) لانه كان ا(ب) دون (ج) فهو نفس هذه ا
المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان ا(ع) بل اذا صح مذهب من
ان الشئ يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث هو ذاته
ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى أ
من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم
الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر بل اما
كل منهما معادا او لا يكون كل واحد منهما معادا واذا كان المحمولا

فالواحد الشخصي محفوظ في الحالين واما انه لا بد ان يكون محفوظا في حال العدم ايضا يو
فكلا (قوله فان نسبته الخ) وفي بعض النسخ فان نسبة ا بوضع الظاهر موضع المضمر (قوله لا
يختلفا) اي بوجه من الوجوه سوى النسبة فليس ان تجعل النسبة لاحد الامرين اولى من
(قوله انما هو) اي النسبة المذكورة وتذكير الضمير لكونها عبارة عن كونه منسوبا (قوله لا
لكون ب معاده دون ج يكون مستأنفا (قوله بل يقول الخصم النافي للاعادة انما كان النسبة الم
الخ) اذ لا تغاير بين ب وج فان قلت هذا الجواب منع والشيخ كان في مقام الاستدلال قلت اد
بديهة هذا المطلب والوجه المذكور تنبيه عليه فلم يبال في ايراد الكلام بطريق المنع (قو
في بعض النسخ لفظ بلى الايجابية بدل بل الاضرابية (قوله مذهب من يقول) وهو المعتزلة القا
المعدومات الممكنة حال العدم (قوله واذا كان الخ) شرطية جزاؤه والجملة الشرطية مع جزائها المذكور
ثمان استمراره وقوله الاثنان لمجرد التأييد وقوله موجودا واحدا حال والضمير في استمرار راجع

وقوله اوذاتا عطف على موجودا اشارة الى مذهب الاعتزال وقوله كان اي كان الموضوع جواب لقوله فان استمر وقوله موجودا وذاتا حال من ضمير القائم وقوله شيأ اواحدا خبر كان وقوله الاثنينية الصرفة معناه الاثنينية التي لا وحدة فيها فلا يمكن ان يكون الثاني عين الاول بوجه من الوجوه والاعادة لانها تقتضي الاتحاد (قوله انه اذا عدم) يعني ان موضوع الوجودين سواء كان محسوسا او معقولا اذا عدم في الخارج يبقى ذلك الموضوع في نفس الامر بحسب وجوده الذهني في الحواس او في النفس الناطقة فوحدة الذات محفوظة في نفس الامر ولا يبقى الاثنينية الصرفة حال العدم (قوله ان الموجود الخ) اي الموجود في الذهن هو الهوية اي الشخص الخارجي المكتنفة بالعوارض الذهنية لانها الحاصلة فيه وهي عين الوجود الخارجي واتحادها بالوجود الخارجي بمعنى انه متحد معه بعد التجريد عن العوارض الذهنية فالهوية المكتنفة ليست عين الوجود الخارجي المكتنفة حقيقة حتى يكون وجوده في الذهن وجوده وتكون وحدة الذات محفوظة فاندفع ماقيل ان كون الشخص الخارجي محفوظا في الذهن وموجودا فيه محفوظا بالعوارض التي تكون بعد التجريد عن الشخص الخارجي لا كون الشخص الخارجي محفوظا بتلك العوارض (قوله اللازم) تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد ان قلنا ان الوجود ليس بمعاد وان قلنا باعادته فاللازم تخلل زمان العدم بين زماني الوجود (قوله ولا يخفى عليك تفصيل ماذكره الشارح) في حاشية التجريد ان معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا على شيء واحد بعينه بالسبق الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم وهو محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو محال بالبداهة وهذا بحذاء الدور فانه محال لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات وفيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه ذلك بل معناه دخول العدم بين الشيء ونفسه واستحالته اظهر من استلزامه تقدم الشيء على نفسه قال في شرح التجريد الجديد ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الحال هو المبدأ بعينه وتخلل العدم انما يتصور بين الشيئين واما ثانيا فلان قوله لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان ان اراد به انه يتصف الشيء بالتقدم الزماني بالذات على نفسه فممنوع لان المتصف به بالذات انما هو الزمان وان اراد به انه يتصف به بالعرض فلا نسلم استحالته فان الشيء المستمر الوجود متقدم على نفسه باعتبار وجوده في الزمان السابق واللاحق بالتبع وقد اعترف به الشارح

يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا اوذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا اوذاتا شيأ واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه وربما يختلج في الاوهام انه اذا عدم في الخارج يبقى في نفس الامر بحسب وجوده في الذهن فتحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجهه انه معنى ان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الوجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عينه فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الوجود الثاني الى المعدوم السابق الوجود اولى من نسبته الى المبتدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق ومنها انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الوجود سابقا ولاحقا شيء واحد واورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد واستحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه

فى حاشيته فى هذا المقام (قوله وهو بحذاء الدور) ممتنع فان التقدم فيه موصوف بالتقدم على نفسه بالذات لكونه محتاجا اليه بخلاف التقدم الزمانى فان المتصف فيه بالتقدم هو الزمان والاتصاف للشئ به بالذات اصلا (قوله لم يكن بدن زيد) لانتفاء شرطه وهو الاجتماع المخصوص (قوله ومن ثمة قيل) اى من اجل لزوم التناسخ فى الآخرة قيل ما من مذهب الخ لانه لما لزم على

هذه الفرقة مع مبالغتهم من الاجزاء الاصلية وهى ما يتعلق به الروح اولا (قوله فلا يستحيل اعادة الروح) وقع فى اكثر النسخ بالفاء ولا يخفى انه لا يصح ان يكون جزاء وفى بعضها بالواو عطفا على قوله كان كذلك داخلا تحت الشرط وحينئذ زائد لا حاجة اليه (قوله مثل الشكل السابق) الصواب اسقاطه لان المحشور عندهم مشكل بشكل مغاير للاول سواء كان مماثلا اولا كيف وقال المفسرون فى تفسير قوله تعالى يوم ينفخ فى الصور فتأتون افواجا انه قال النبى صلى الله عليه وسلم تحشر امتى عشرة اصناف بعضهم على صورة القردة الحديث (قوله وان كان الخ) اشار بان

فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشئ على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم فى الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثانى وهو ان يكون الاعادة بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت أولا لا يقال لو ثبت استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثانى أيضا لان أجزاء البدن المتشخص كبدن زيد مثلا وان لم يكن له جزء صورى لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق أجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا أعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما أولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثانى لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله وحينئذ يكون تناسخا ومن ثمة قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وأما اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمى مثل ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذى دل على استحالته الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من أجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن المؤلف من أجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق فهو الذى نعنيه بالحشر الجسمانى وكون الشكل والاجتماع الشخص غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح فى المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من أول عمره الى آخره بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان فى ذلك تناسخا لا ينبغى ان يتوهم فى هذه الصورة أيضا وان كان الشكل الثانى مخالفا للشكل الاول كما ورد فى الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر وان ضرس الكافر مثل أحد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد الجسمانى عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التى لا تقدح فى الوحدة بحسب العرف والشرع ولا يقدح فى كون المحشور هو المبدأ فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسمانى مما يجب الاعتقاد به ويكفر منكره واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده

الوصلية الى انه على تقدير التماثل عدم توهم التناسخ اولى لكون البدنين متماثلين من حيث الاجزاء والصور ولا (قوله واما المعاد الروحانى اعنى التذاذ الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره بيان للسعادة والشقاوة الروحانيتين وثمرة المعاد الروحانى وقد عرفت سابقا ان المعاد الروحانى عبارة عن رجوع النفس الناطقة الى التجرد عن غواشى البدن ففى عبارته تسامح اقامة لثمرته مقامه

ولا يكفر منكره ولا منع شرعا ولا عقلا من اثباته قال الامام فى بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحانى انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباته ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس اباعلى مع انكاره المعاد الجسمانى على ما بسطه فى كتاب المبدء والمعاد وبالغ فيه واقام الدليل بزعمه على نفيه قال فى اول كتاب النجاة والشفاء انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذى للبدن عند البعث وخيراته وشروره معلوم لا يحتاج الى ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا محمد عليه الصلاة والسلام حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن * ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقه النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى نفس الامر وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورهما الآن وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانى ليس من حيث الحكمة بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلى ليس من وظائف الفلسفة فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة (وكذا المجازاة والمحاسبة) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب والحكمة فى الحساب مع انه تعالى عالم بتفاصيل اعمال العباد ان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم وفضائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين وحسرة الآخرين (والصراط حق) للنصوص الشائعة فى الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكافرين وعلى ذلك حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضى عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث وان امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه محال عادى والانبياء والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الى آخر ما ورد فى الحديث (والميزان حق) وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس

(قوله كما ان الرئيس الخ) يعنى كما ان اثبات المعاد الجسمانى ليس من مسائل الحكمة كما يشعر به كلام ابن سينا (قوله وكذا المجازاة) اى الجزاء على الاعمال الحسنة والسيئة والمحاسبة اى محاسبة الاعمال (قوله لظواهر النصوص الخ) مثل قوله تعالى جزاء بما كانوا يفعلون وهل تجزون الا ما كنتم تعملون ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فى المحاسبة قوله والله سريع الحساب وقوله تعالى واما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقوله صلى الله عليه وسلم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك (قوله الى آخر الحديث) ومنهم كالجواد ومنهم من يحبو على وجهه ويديه ورجليه تجر منه يد وتعلق اخرى وتعلق رجل وتجر اخرى

(قوله البحث عن كيفيته) الضمير راجع الى الوزن المدلول عليه بالميزان كما يدل عليه سابق الكلام (قوله والحكمة فى الوزن الخ) على ماورد فى الحديث يكون عند كل كفتى الميزان ملك فاذا رجح كفة الحسنات نادى الا ان فلانا سعد سعادة لاشقاوة بعدها ابدا واذا رجح كفة الاخرى نادى الملك الثانى الا ان فلانا شقى شقاوة لاسعادة بعدها ابدا (قوله فان أفعال الله تعالى الخ) الصواب اسقاط هذه العبارة اذ لاوجه يظهر به تعلقها بما تقدم (قوله والميزان عند بعض السلف) وفى شرح المقاصد عند كثير من المفسرين واحد له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها (قوله وروى فى الحديث) أى فى تفسير

الميزان بذلك (قوله لكل مكلف ميزان) عملا بظاهر صيغة الجمع والميزان الكبير واحد اظهارا للجلالة الامر وعظم المقام (قوله أعدت للمتقين الخ) حملها على التعبير عن المستقبل بصيغة الماضى للدلالة على تحقق وقوعه خلاف الظاهر (قوله ولم يرد به الخ) فالحق تفويض ذلك الى العليم الخبير (قوله فلانه يستلزم الخلاء) لانه لابد فى ذلك العالم ايضا من جهات مختلفة بتحدد بالمحيط والمركز فيكون كرويا فلا يلاقى هذا العالم الا

علينا البحث عن كيفيته بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تعالى وقيل يوزن به صحائف الاعمال وقيل تجعل الحسنات أجساما نورانية والسيئات أجساما ظلمانية وعلى هذا تندفع شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت ولا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تعالى فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة فى الوزن مثل الحكمة فى الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان أفعال الله تعالى غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث وذكره بلفظ الجمع فى قوله تعالى ونضع الموازين القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان (وخلق الجنة والنار) أى هما مخلوقتان الآن لقوله تعالى أعدت للمتقين واتقوا النار التى أعدت للكافرين ولقصة آدم وحواء ولم يرد نص صريح فى تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليسا مخلوقين الآن بل يخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانا موجودين فاما فى عالم الافلاك أو فى عالم العناصر أو فى عالم آخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد فى التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات والارضين فكيف توجد الجنة والنار معا فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلاء بينهما والجواب امتناع الخلاء وعلى تقدير التسليم يمكن ان تكون الفرج مملوءة بجسم آخر وقد اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان أفعال الله تعالى لا تخلو عن حكم ومصالح فالحكمة فى خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة فى خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار الفائدة فى المجازاة

نقطة فيلزم بين العالمين خلاء لا يقال هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء ولئن لانه على تقدير تمامه ينفى وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتناء ذلك على خرق الافلاك لانا نقول على تقدير افناء هذا العالم وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا غيره من المحالات فلذا خص هذا الدليل فى وجود الجنة والنار مع وجود هذا العالم (قوله يمكن الخ) بان يكون العالمين فى محيط اهاعزلة تدويرين فى نحو ذلك (قوله عرضها الخ) فانه روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه لو وصل السموات والطبقات السبع للارض بعضها مع بعض لكان مثل عرض الجنة فكيف طولها

وان سلم فلا نسلم انه غير واقع قبل يوم القيامة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة وللكافر باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه من النار (ويخلد أهل الجنة في الجنة و) أما (الكافر فيخلد (في النار) مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة بعد ان تعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفى عنهم وأما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روى ان خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار قال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام أهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقوله تعالى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون وانت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام أهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر (ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار) وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج (بل يخرج آخرا الى الجنة) تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعا فتكون بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام اولا وقالت المعتزلة ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة كانت أو كبيرة كافر

(قوله فالجمهور الخ) في معتقد المعين النسفي قال أهل السنة أطفال المشركين خدام أهل الجنة وقال المعتزلة حكمهم حكم آبائهم يخلدون في النار وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا ادري انهم في الجنة أو في النار وقال محمد رحمه الله اني أعلم ان الله لا يعذب أحدا من غير ذنب وانما قال أبو حنيفة رضي الله عنه لا أدري احتياطا لغاية ورعه لتعارض الادلة انتهى ولا يخفى مخالفته لما ذكره الشارح رحمه الله تعالى لا بد لهم نقل الشيخ الزاهد الورع عبد الحق الدهلوي في شرح المشكاة عن الشيخ التوربشتي في بيان القول انهم لما لم يعملوا ما يثابون به ولم يعرفوا ما يعاقبون عليه ولا مقر في الآخرة الا في احدى الدارين واحداهما مقتضى العدل والاخرى يقتضيها الفضل فنقول انهم يدخلون الجنة لا على سبيل الاستحقاق بل يكونون لاهلها كخدام الملوك في قصورهم ومنازلهم انتهى كلامه فالمراد بكونهم خدام أهل الجنة انهم لا يثابون استقلالا لعدم العمل لهم فلا يعاقبون لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى (قوله ان اطفال المشركين الخ) تعرض لبيان حال أطفال المشركين اشارة الى ان اطفال المؤمنين مع آبائهم في الجنة لقوله تعالى واتبعتهم ذريتهم الى قوله وما ألتناهم من عملهم من أجرهم من شيء (قوله والدليل الخ) الاستدلال بهذا الدليل مبني على عدم احباط المعاصي للطاعات كما هو مذهب أهل السنة واما على القول باحباط المعاصي للطاعات كاحباط الطاعات للمعاصي كما ذهب اليه المعتزلة فلا يتم لانهم يقولون ان ارتكاب الكبيرة يحبط الايمان كما ان الكفر يحبطه (قوله حقيقة في المكث الطويل) لانه يستعمل في الدوام يقال سجن مخلد ووقف مخلد للاتلاف ولا لاجاره واله فلو كان حقيقة في الدوام =

لم يلزم الاشتراك اوالحقيقة او المجاز والاصل ينفيها (قوله وهو قاصر الخ) فان ما قرن به الحد القتل وشرب الخمر والسرقة وقطع الطريق والقذف ولم ياوا كل مال اليتيم وسائر الكبائر ليست كذلك لكن القصور انما يلزم اذا اعترف القائل لما ذكور بكون ما عداها من الكبائر في شرح المشكاة للشيخ الدهلوي قد ذكرت في الاحاديث ذنوب بأعيانها ثلاثا او اربعا او سبعا او تسعا او اكثر فقيل هي الكبائر

واختلاف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او وعيد او تعزير او وعيد بنص الكتاب او السنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلاثة او اكثر منه او اشعر بتهاون المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا مؤمنا معتقدا انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظن انها اجنبية وقال الروياني من اصحاب الشافعي الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلاة على وقتها او تأخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكاة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير والميتة وتأخير صلاة واحدة الى ان يخرج من وقتها ليس بكبيرة واقترف الشهادة لو اعتاده (والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة) والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة (جائز) لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له (والشفاعة) لدفع العذاب ورفع الدرجات (حق لمن اذن له الرحمن) من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر دون التوبة لم تجز الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنه عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات (وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة

وما دونها صغائر والمختار انه ليس المراد بها الحصر وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما الكبائر اي سبعمائة اقرب منها الى سبع بل النبي صلى الله عليه وسلم اخبر منها في كل مجلس ما يرجى اليه (قوله او لعن) فيه انه يلزم ان يكون الحال وركوب المرأة على الدابة من الكبائر لقوله عليه السلام لعن الله المحلل والمحلل له وقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج (قوله او تعزير) كاللواطة فيها التعزير ولا حد وفيه ان التعزير متعلق بالصغائر ايضا كما ذكر في كتب الفقه (قوله او علم ان مفسدته كمفسدته) كشرب كل مسكر سوى الخمر وكايذاء الوالد وكالتطفيف فانه مثل الربا (قوله او اكثر) كدلالة جيوش الكفار على المسلمين فانه اكثر من الفرار عن الزحف وكحكم القاضي بغير الحق فانها اكثر من شهادة الزور ظلما واثما (قوله وقال الروياني الخ) والحق ان فسر الكبيرة بما ورد فيه الوعيد فهي اكثر مما ذكره كما لا يخفى على المتتبع

في انكارهم الشفاعة لاهل الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيأ ولا يقبل منها شفاعة وأجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص والاحوال وان سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة (وهو مشفع فيهم) اي مقبول الشفاعة فيهم صلى الله عليه وسلم مشفع في جميع الانس والجن الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (ولا يرد مطلوبه) لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما روي في الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى الذي خص بعض العلماء المقام المحمود به (وعذاب القبر) للمؤمنين الفاسقين وللكافرين (حق) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيامة وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون وكذا الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقيل ان الانبياء لا يسئلون لان السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عليه السلام عن نفس النبي عليه السلام وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجتمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال باحيائه لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح معا ولا يلزم ان يرى اثر الحياة فيه حتى ان المأكول في بطن الحيوانات يحيي ويسئل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء العذاب والنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات

فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل فان الاعتراف بالذنوب للكفار انما يحصل في هذين الاحيائين واما الاحياء الذي في الدنيا فكانوا منكرين للذنوب وقيل المراد احياء الدنيا لان الاعتراف بالذنوب فرع الكسب فيصح التفريع المذكور واما احياء القبر فاحياء ناقص لمجرد السؤال (قوله ونقل العلامة الخ) الصواب ايراده تحت قوله وسؤال منكر ونكير (قوله فانكره قوم) وهم الملحدة (قوله وانكر الاحياء) في شرح المقاصد واما ما قول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحياة فانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحياة موجود في كل ميت لان الموت ليس ضد الحياة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فقط فلا يوافق اصول اهل الحق (قوله من غير اعادة الروح) بل قد يدرك به الالم واللذة والجواب والسؤال

(قوله وسؤال منكر ونكير) قال بعض الفضلاء وكان النكير اهيب من المنكر فان النكير مصدر الانكار وانما سميا بهما لكون صورتهما وصفتهما اهيب وفى شرح المشكاة للشيخ الاجل الدهلوى و النكرة خلاف المعرفة ونكر الامر كـكرم وصعب ونكر فلان الامر كفرح والمنكر ضد المعروف اسم من الانكار ونكير فعيل من النكر وانما سميا بهما العدم معرفة الميت اياهما وتوحشه

وعدم استئناسه بهما وفى شرح القصيدة الامالية لبعض الفقهاء والمحدثين من اهل الدين قال الحاجى يشبه ان يكون ملائكة السؤال جماعة كثيرة فسمى بعضهم منكرا وبعضهم نكيرا فيبعث الى كل منهم اثنان كما ان الموكل لكتابة عمله ملكان وفيه قال بعض العلماء منكر ونكير اسمان لملكى الكافر واما المؤمن فاسم ملكيه مبشر وبشير وقال السيد الشريف لم اوقف على أصل لما قاله وقد عزاه الحافظ ابن حجر لبعض الفقهاء والذى تقتضيه الاحاديث استواء المؤمن

فى التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية موجودة تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصلح لمشاهدة تلك الا الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كانوا يؤمنون بنزول جبريل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه صلى الله عليه يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحى اهم عليك وا آمنت به وجوزت ان يشاهد النبى صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامة فكيف لا هذا فى الميت المقام الثانى ان تتذكر امر النائم فانه يرى فى منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه فى نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية موجودة فى حقه والعذاب حاصل له ولكنه فى حقك غير مشاهد واذا كان العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل أو تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الألم بل عذابك بالاثر الذى يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذى يفضى اليه فى العادة والصفات المهلكات تنقلب مؤذيات ومؤلمات فى النفس عند الموت فيكون آلامها كآلام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح من هذه المقامات الثلاثة فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثانى ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما الحق الذى انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك فى حيز الامكان وان ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تد فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق الثلاث فى التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع الثلاثة ورب عبد يجتمع عليه النوعان ورب عبد يجتمع عليه الانواع الثلاثة هذا هو الحق فصدق به (وسؤال منكر ونكير حق) لقوله عليه السلام اذا اقبر اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما تقول فى هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا

والكافر فى اسميهما وصفتيهما (قوله أسودان الخ) قال التوربشتى أسودان اما على الحقيقة واشهد لما فى السواد من الهيبة والنكر واما كناية عن قبح النظر وأما زرقة العينين فالمراد بها وصفهما بالصدر وتحديد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوى أى اذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعا وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم أعداء العرب وهم زرق العيون (قوله فى هذا الرجل) اى محمد

شهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له فى قبره سبعين ذراعا فى سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلى فاخبرهم فيقولان نم كنوم العروس الذى لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادرى فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض التامى عليه فتلتام عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائى وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر ونعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان تحصى بحيث بلغ القدر المشترك منها حد التواتر وان كان كل واحد منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر متأخرى المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد ولا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل فى عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشآت وهى فى كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها تلك النشأة فكما انا نشاهد فى المنام صورا لا نشاهدها فى اليقظة كذلك نشاهد فى حال الانخلاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها فى الحياة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا (وبعثة الرسل) جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهى الشرعية (بالمعجزات) جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يدل على صدقه ولا يمكنهم معارضته وله سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من التروك الثانى ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدى ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفى قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتى ان احيى ميتا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذبا له فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فانطق الضب فكذبه لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتى ان يحيى هذا الميت فاحياه فكذبه فان الصحيح انه لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار فى تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه السابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات (من لدن آدم الى نبينا

صلى الله عليه وسلم قال الطيبى عبر بهذه العبارة التى ليس فيها تعظيم امتثالا للمسؤول مثلا وتلقين تعظيما عن عبارة القائل (قوله جمع معجزة) ماخوذ من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما فى الحقيقة وقيل للمبالغة كما فى العلامة (قوله من التروك) من جعل الترك وجوديا لم يحتج الى قوله او ما يقوم مقامه وقال الآمدى ان العجز ان كان عدميا فالمعجزة هنا عدم خلق القدرة فلا تكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا رحمهم الله فالمعجزة هو خلق العجز فتكون وجودية ولا حاجة الى قوله او ما يقوم مقامه (قوله وهو غير مكذب) وفى صورة الانطاق لكنها لم يكن مجرد الانطاق المطلق بدون الخصوص كان المعجزة هو الانطاق الخاص وهو مكذب فاندفع ما توهم ان الفرق محل تأمل فان اصل الانطاق هو الدعوى وخصوصية المنطوق به امر آخر ليس فى اصل الدعوى مخالفة (قوله كرامات) وظهورها على الاولياء جائز =

فكيف عن الانبياء وفي شرح المقاصد الخوارق المتقدمة ان ظهرت وشاعت وكان مظنة البعثة كما في حق نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اخبر اهل الكتاب والكهنة فارهاص اى تأسيس لقاعدة النبوة والا فكرامة محضة فان ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اى كرامة وارهاص والا فارهاص محض الورقي حسين عبد الله (قوله امر ونهى) قال الله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقربا الشجرة وما اورد عليه من ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة

لانه كان في الجنة ولانهي

محمد صلى الله عليه وسلم حق) اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على انه امر ونهى القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على مانقل عن بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم عليه السلام فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على مايعلم من تضاعيف كلمات بعض من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة نبينا محمد سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان الاحتياج الى النبي عليه السلام كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين (ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء) اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر على ان القرآن الكريم الذي اوحي اليه موجود محفوظ وقد دعا المخالفين مرارا عديدة الى المعارضة بتمامه فقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما عهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله تعالى اياهم عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من محققي الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة يثبت نبوته صلى الله عليه وسلم على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي رضي الله عنه وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المطلوب وسيرته المطهرة واحواله عليه السلام قبل النبوة

اولانه ليس دار التكليف فمندفع لانه ان كانت حواء امة كانت الجنة في حقهم دار التكليف حيث رتب على ارتكابهما المنهي مارتب عليه (قوله واظهر الخوارق) الصواب المعجزات (قوله على ان القرآن الخ) كلمة على هذه ليست علاوة ولا قوله على ان المعجزات لانهما بيان لاظهار المعجزات وليس امرا مغايرا لها ادعى بيانه فالاصوب ايراد الواو قوله على ان المعجزات الخ (قوله وسواء كان الخ) الفاء فصيحة اى ورد المقت من الجزاء الى متعلقه والجملة من المبتدا والخبر اعني سواء كان اعجازه لكذا او لكذا حال والتقدير اذا ثبت انه معجزة فيثبت نبوته حال كون اعجازه لكذا او لكذا او كذا متساوية في اثبات الاعجاز (قوله وسيرته الخ) بالرفع مبتدا خبره هي اقوى دليل وحاصله انه كان كاملا بحيث لا يحصل ذلك الكمال الا في النبي وكذا كان مكملا للناس الافعال والاخلاق والشمائل والمعارف الالهية بحيث لا يكون الا في النبي صلى الله عليه وسلم بل لا معنى للنبوة الا ذلك واشار اليه الشارح قوله وقال اهل البصائر الخ

وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلبت فيهم الجهالة ولم يمارس الخط والتعلم والتأدب الى غير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهر الالباب هي اقوى دليل على نبوته صلى الله عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء (ولا نبي بعده) فلقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال أهل البصائر لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي تعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء جميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعثة نبي بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين (والانبياء عليهم السلام معصومون) من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه القاضي أبو بكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما عن صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقال المصنف رحمه الله تعالى في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا وسهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونها سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وعن الصغائر الغير المشعرة عمدا أيضا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرحه للمقاصد لكن قال في شرح العقائد واما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بمعصية أو كذب فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان أمكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة قال هذا كلامه ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر

اليه وان الاحكام والشرائع روعي فيها مصالح العباد على حسب طبائعهم واخلاقهم واوقاتهم واحوالهم ولذا جاءت الشرائع ناسخة ومنسوخة فكمال الشريعة وتمامها بحيث لا يتصور المزيد عليه لا ينفي نسخها باعتبار تبدل الامزجة والاوقات والاحوال (قوله والعصمة عندنا الخ) بناء على اصلنا من اسناد الاشياء الى الفاعل المختار ابتداء وقوله وعند الفلاسفة بناء على ماذهبوا اليه من الايجاب في اعتبار استعداد القوابل (قوله ملكة تمنع الفجور) ويحصل اولا العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات ويتأكد بتتبع المعاصي والطاعات (قوله ولا يخفى ما بين أوله وآخره من التنافر) قلت لا تنافر فان ما قاله في شرح المقاصد من عصمتهم عن الصغائر عمدا بيان للمذهب المختار عند محققي الاشاعرة =

كما في شرح المواقف وما ذكر في شرح العقائد من جواز الصغائر عمدا مذهب الجمهور (قوله اكثر ثوابا)
لا يخفى ان الثواب باعتبار اللذات الجسمانية غير متحقق في الملكية وباللذات الروحانية انما يتم عند
القائلين بتجرد النفس الناطقة فما معنى النزاع في ان الملائكة اكثر ثوابا او الانبياء ولعل

واختير في المواقف وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر
أي سهوا وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح
على عصمتهم عن الصغائر عمدا والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدورها
عنهم فمحمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار سيئات المقربين (وهم أفضل
من الملائكة العلوية) عند اكثر الاشاعرة ومن الملائكة السفلية بالاتفاق (وعامة
البشر) من المؤمنين ايضا (أفضل من عامة الملائكة) وعند المعتزلة وأبي
عبد الله الحليمي والقاضي أبي بكر منا الملائكة أفضل والمراد بالافضلية أنهم اكثر ثوابا
عند الله وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر
فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم أشق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
افضل العبادات أحمزها أي اشقها قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة
الادب مع الملك كفر ومع آحاد المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك أفضل من البشر
لان ذلك انما يدل على كون الملك أشرف بسبب كثرة مناسبة بين المبدء في النزاهة وقلة
الوسائط لا على انه أفضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله (وأهل بيعة الرضوان) وهم
الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة
(وأهل) غزوة (بدر) وهم الذين حاربوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب
قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين وقد تعاضدت
الاحاديث الصحيحة في شأنهم أنهم (من أهل الجنة) وقد عدهم الامام البخاري رحمه
الله تعالى في الجامع الصحيح وقد سمعنا من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم
مستجاب وقد جرب ذلك وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة
رضي الله عنهم بل سائر أزواج الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهن (وكرامات
الاولياء حق) وهي أمور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله
وصفاته المتوجه بكليته قلبه الى جانب قدسه غير مقرونة بدعوى النبوة وبذلك
تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق
والظلمة بل للكفرة أحيانا استدراجا لهم وزيادة في غيهم حتى يأتيهم أمر الله تعالى
وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شئ حتى
اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا
والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رأيت الله يعطي العبد
ما يحب وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية
وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا لهم من المحن
والبلايا

مرادهم بالثواب ههنا القرب والكرامة من الله تعالى كما وقع في عبارة البعض اكثر ثوابا وكرامة من الله تعالى (قوله وهم الذين الخ) روى انه صلى الله عليه وسلم لما نزل بالمدينة بعث خراش بن امية الخزاعي الى اهل مكة فهموا به فمنعه الاحابيش فرجع وبعث عثمان بن عفان رضي الله عنه فحبسوه فارجف بقتله فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابه وكانوا الفا وثلثمائة او اربعمائة او خمسمائة وعشرين وبايعهم على ان يقاتلوا قريشا ولا يفروا منهم وكان جالسا تحت سمرة او سدرة (قوله قليب بدر) في الصحاح القليب البئر قبل ان يطوى يذكر ويؤنث قال ابو عبيدة هي البئر العادية القديمة وبدر موضع وهو اسم ماء قال الشعبي بدر بئر كانت لرجل يدعى بدرا ومنه يوم بدر (قوله وعن المعونة) عطف على قوله وعن الاستدراج

(قوله لقبه النبي صلى الله عليه وسلم الخ) لتصديقه النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير توقف وفي المعراج بلا تردد وصديق صيغة مبالغة (قوله وان توقف بعضهم) فان عليا رضي الله عنه تخلف عن بيعته وكذا الزبير والمقداد وسلمان وأبوذر وسعد بن عبادة وقال أبو سفيان أرضيتم يا بني عبد مناف ان تلي عليكم تيم والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا (قوله أولا) فالاجماع انعقد بعد بيعتهم ثم تأخر علي رضي الله عنه يحمل على الاشتغال بالنظر الصحيح له ليتضح وجه الصواب روى انه لما بويع لابي بكر رضي الله عنه وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وأبو ذر رضي الله عنهم أرسل ابو بكر رضي الله عنه من الغد الى علي رضي الله عنه فأتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورأيتكم استغنيتم برأيكم فاعتذر اليه ابو بكر رضي الله عنه ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا وانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رأيتم لها غيري فانا اول من بايعه فقال علي رضي الله عنه لا نرى احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وفي طبقات المقدسي ان عليا رضي الله عنه بايعه بعد ستة اشهر

والبلايا والاستاذ أبو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ حينئذ تشتبه بالمعجزة ورد بأنه أمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبأنها تكون معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخياء وما تواتر عن غيرهما من أولياء أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما ينكره أحد لما يشاهد بعضها أو يتواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب (ويكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد) فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات فلو قال يكرم الله بها من يريد ويختص برحمته من يشاء لكان أوفق بنظم القرآن * واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند أهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول وزعموا فيها أمورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات حفظا لعقائد عامة المسلمين عن الخطا والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المصنف (والامام) الحق (بعد النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر الصديق رضي الله عنه) لقبه النبي صلى الله عليه وسلم بذلك واسمه عبد الله ابن ابي قحافة (ثبتت امامته بالاجماع) وان توقف فيه بعضهم والا فالصحابة رضي الله عنهم قد اجتمعوا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا أمير ومنكم أمير فقال ابو بكر رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش فاستقر رأي الصحابة رضي الله عنهم بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا رضي الله عنهم على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت امامته مجمعا عليها من غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي كرم الله وجهه اما نصا جليا واما نصا خفيا والحق عند الجمهور نفيهما (ثم عمر الفاروق رضي الله عنه) اما الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبتت امامته بنص الامام والاجماع فان ابا بكر رضي الله عنه بعدما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر مرض فلما يئس من حياته دعا عثمان رضي الله عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا منها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت

عمر بن الخطاب فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرء ما اكتسب من الاثم والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة وأخرجها الى الناس وأمرهم أن يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلى كرم الله وجهه فقال بايعنا لمن كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق خلافته فقام عمر عشر سنين بامر الخلافة والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبى لؤلؤة غلام المغيرة ابن شعبة وحين استشعر موته فقال ما اجد أحدا احق بهذا الامر من الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص رضى الله عنهم أجمعين وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه وفوض الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان رضى الله عنه وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا امامه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا (ثم عثمان ذو النورين رضى الله عنه) سمى به لان النبى صلى الله عليه وسلم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم بنتا أخرى له فلما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتكها (ثم على المرتضى كرم الله وجهه) الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى أمر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقصى لما استشهد عثمان رضى الله عنه اجتمع كبار المهاجرين والانصار رضى الله عنهم بعد ثلاثة أيام أو خمسة من موت عثمان رضى الله تعالى عنه على على كرم الله وجهه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه فصارت خلافته اجماعا من أهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد على رأس الثلاثين من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلاثين لا تتم الا بخلافة أمير المؤمنين حسن رضى الله تعالى عنه مدة ستة اشهر بعد وفاة على كرم الله وجهه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقية فلا ينافى ذلك تسمية الائمة من أهل الحل والعقد بعضا من بعدهم خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم على السلطان (والافضلية بهذا الترتيب) اى ترتيب الخلافة عندنا ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى رضى الله عنهما وقال امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون فى عثمان على علىّ وعلى على عثمان وعن ابى بكر بن ابى خزيمة تفضيل على على عثمان رضى الله عنهما (ومعنى الافضلية) اى المعنى المراد بها ههنا (انه اكثر ثوابا عند الله تبارك وتعالى) بما كسب من الخير (لا أنه أعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك) فان صيغة افعل التفضيل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما اعم من أن يكون من جميع الوجوه أو بجميع صفات

علمنا فظا غليظا لو سألنى الله تعالى يوم القيامة عنه لقلت وليت عليهم خير أهلك ولم ينكر عليه أحد فبايعوه (قوله بعد ثلاثة ايام او خمسة) روى انه لما استشهد عثمان رضى الله عنه هاجت الفتنة بالمدينة وقصد قتلة عثمان الاستيلاء عليها والفتك باهلها فارادت الصحابة رضى الله تعالى عنهم تسكين الفتنة فعرضت الخلافة على على رضى الله تعالى عنه وآثره الكوفيون فامتنع عنها واعظم قتل عثمان ولزم بيته ثم عرضوها بعده على طلحة وآثره البصريون فابى ذلك وكرهها ثم عرضوها على الزبير فامتنع ايضا اعظاما لقتل عثمان رضى الله تعالى عنه فلما مضت ثلاثة ايام اجتمعت الانصار والمهاجرون وسألوا عليا هذا الامر واقسموا عليه وناشدوه الله فى حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبلها بعد شدة وبعد ان رآه مصلحة بايعوه

(قوله والكفر عدم الايمان عما من شأنه الايمان) فالمنكر والمتردد والخالى الذهن عن التصديق والانكار كافر فلا واسطة بين الايمان والكفر سواء فسر الايمان بالتصديق فقط او مع الاقرار او مع العمل كما هو عند الخوارج واما عند المعتزلة فالكفر عندهم عدم التصديق فقط والايمان مجموع الامور الثلاثة والفسق اى ارتكاب الكبيرة واسطة بين الايمان والكفر (قوله ضرورة) لانه اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه المتدين وغير المتدين هكذا قالوا فانكار ما علم مجيئه قطعا من غير شبهة فيه وان كان بالنظر لا يكون كفرا فالوجه تفسير الضرورة بالقطع سواء كان بديهة او نظرا كما فى منهيات شرح العقائد النسفية (قوله شرط لاجراء الاحكام فى الدنيا) فلا بد من التلفظ علانية وعند الحكام والدليل على انه التصديق ان النبى صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الايمان قال ان تؤمن بالله الخ فاعاد لفظ الايمان فى تفسير الايمان الشرعى وبين متعلقه اشارة الى ان الايمان بمعناه اللغوى وهو التصديق والفرق انما هو باعتبار المتعلق ولو كان منقولا الى معنى آخر لبينه ولما كان التصديق امرا باطنا اعتبر معه

الفضائل من حيث المجموع والذى وقع الخلاف فيه ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافى ذلك رجحان الغير فى آحاد الفضائل الاخر ولا فى مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله فى الحواشى الجديدة لنا على الشرح الجديد للتجريد (والكفر عدم الايمان) والايمان فى اللغة التصديق لقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق لنا وفى الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبى صلى الله عليه وسلم به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى واتباعه وان التلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد فى النار ولا تنفعه المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتى الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله تعالى ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك حيث نسب فيها وفى نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك على انه فعل القلب

ما يدل عليه وهو التصديق اللسانى اى الاقرار اما جزءا كما هو رأى ابى حنيفة رضى الله عنه وهو الظاهر لان التلفظ بالشهادة اعتبر فى الشرع قائما مقامه ما لم يظهر خلافه عملا او قولا واما شرطا كما هو مذهب الاشعرى (قوله فمن اخل به) اى بالتصديق وقوله ولا تنفعه اى لا ينفع محل التصديق المعرفة القلبية وهو ان يحصل فى القلب منسوبية التصديق الى الجزء والحجر فى نفس الامر كمن وقع بصره على المعجزة وحصل له كون صاحبها صادقا فى نفس الامر من غير اذعان وقبول كالسوفسطائية وبعض المعاندين (قوله وجحدوا بها) اى بالآيات ظلما اى للظلم لانفسهم وعلوا اى ترفعا عن الايمان بها (قوله على انه فعل القلب) لا فعل اللسان فقط كما هو مذهب الكرامية او بشرط المعرفة كما ذهب اليه الرقاشى او بشرط التصديق كما اختاره ابن القطان فالدلائل المذكورة انما تدل على عدم كونه فعل غير القلب واما خروج كلمتى الشهادة عنه فلا لجواز ان يكون نسبته الى القلب لكون التصديق اشرف اجزائه فالصواب ان يقول والدليل على انه ليس التلفظ بكلمة الشهادة باسقاط لفظ الخروج كيف ولو دلت الدلائل على خروج التلفظ لدلت على خروج العمل ايضا الا انه اذا ثبت بها كونه للتصديق فقط اى كون عمل اللسان وعمل الجوارح خارجين عنه بلا شبهة فلا حاجة الى الاستدلال على خروج العمل

(قوله وهو التصديق) لاسائر ما في القلب من الصفات لاتفاق الفريقين على ذلك ولانه في اللغة ا"
ولم يعين في الشرع بمعنى آخر والا لبينه الشارع ولان النقل خلاف الاصل (قوله مقرونا الخ) قيل يجوز
يكون الايمان في هذه النصوص السابقة بالمعنى اللغوى وجوابه انه لم يذكر متعلقه فالمراد المعنى ا"
فان المتعلق داخل في مفهومه (قوله جاءني القوم وافرادهم) فيه ان افراد القوم نفس القوم لاجز"
وكذا آحاد العشرة نفسها فالصواب انه لا يقال جاء القوم وزيد ولا عندي العشرة وواحد واما قوله تعالى تنز
الملائكة والروح فمن قبيل خلاف مقتضى الظاهر لنكتة (قوله وتفصيل الخ) وتفصيل المذا
الايمان مع الضبط انه لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب
وهو المعرفة عند الامامية أو جمهم والتصديق مذهب الاشعرية واما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان
مدون شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرقاشي وشرط التصديق عند ابن القطان او فعل غير اللسا
وهو العمل بالطاعات المطلوبة عند الخوارج والفرضية عند المعتزلة واما فعل القلب والجوارح معا
والجوارح اما اللسان فقط وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أو جميع الجوارح وهو مذهب المحدثين
(قوله وهو مذهب المعتزلة) وكذا عند الخوارج وهو المشهور المذكور في الكتب وفي المواقف عند المعتز
الايمان فقط والمذكور في مختصر ابن الحاجب وغيره من كتب الاصول انه عندهم حقيقة شرعية في الا
واستدلوا عليه بدلائل لكن صاحب التحرير اوّله (١٠٢) بان المراد انها داخلة فيه وانه
شرعية في مجموع التصديق والاعمال (قوله الثاني) لايخفى ان انعدام الكل عند انعدام الجزء حكم ضروري كما صرح به في شرح المقاصد

وهو التصديق والعمل خارج عنه لمجيئه مقرونا بالايمان معطوفا عليه في عدة مو
من الكتاب كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف على
ولا يقال جاءني القوم وافرادهم ولا عندي العشرة وآحادها وتفصيل المقام ا
اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزأ من حقيقة الايمان داخلا
حقيقته حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني أن تكون اجزاء عر
للايمان فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل

والفرق الذي أخذ به الشارح من كونه جزأ حقيقيا او عرضيا لا يعرف له وجه فان الشجرة المخصوصة لا
تنتفي بانتفاء أغصانها بالضرورة والعرف انما لا يحكم بانعدامها لعدم اعتباره اجزاءه وانما
الساق سواء كان معه أغصان أولا وكذا زيد انما يطلق على ما يتعلق به الروح ولا يعتبر فيه اطلا
والظفر واليد فالصواب ما في العقائد الاسلامية الاسلام يتحقق بالنطق والعمل الصالح عندنا
لا جزء وعند فقهاء اهل الحديث كمالك والاوزاعي والشافعي ومتكلميهم كاسحق بن راهويه وأحمد
وغيرهم جزء مكمل ولا يفوت الايمان بفواته على المذهبين بل كماله وعند الخوارج والمعتزلة جزء
يفوت بفواته ويؤيده ما في تفسير القاضي أنه مجموع أمور ثلاثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل
عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج فمن أخل بالاعتقاد فهو منافق ومن أخل بالاقرار فهو
ومن أخل بالعمل فهو فاسق اتفاقا كافر عند الخوارج خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند ا"
حسب مذهب الفرق الثلاثة واحد أو كون المخل به فاسقا بالاتفاق والفرق بين المذاهب الثلاثة بدخو
الكفر عند الخوارج وخروجه عن الايمان وعدم دخوله في الكفر عند المعتزلة وعدم خروجه عن الا
عند المحدثين ولذا قال المحقق التفتازاني في شرح المقاصد وفيه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي
أعني الايمان بانتفاء ركنه أعني العمل وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بالايمان وجوابه أن الايمان
على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده أو مع الاقرار وعلى ما هو الكامل

ـه بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت الى قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني انتهى ويظهر بما ذكره فساد ما قاله الشارح من انه موضوع للقدر المشترك عند السلف (قوله وهذا مذهب السلف) الظاهر بعض السلف كابن مجاهد وجميع المحدثين كما في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد (قوله القدر المشترك الخ) القدر المشترك بين الساق وبين المجموع هو الساق فيكفي المعتبر فيها الساق سواء كان معه اغصان اولا فلا تكون الاغصان اجزاء لها اصلا (قوله وقس عليه الانسان المعين كزيد) يعني ان المعتبر في زيد القدر المشترك بين زيد بدون الشعر والظفر واليد وبين المجموع وفيه انه يلزم ان لا يكون زيد علما الان اعلم ما وضع لشئ بعينه واذا كان موضوعا للقدر المشترك يكون كليا فالصواب ان المعتبر في وضعه البدن الذي يتعلق به الروح ويبقى ببقائه وليس شئ من المذكورات داخلا فيما وضع له بل هي مكملات له فاذا فات شئ منها فات كماله

وبقي ذات زيد (قوله محسنة له) اي مكملة للايمان وفي بعض النسخ متقنة له اي محكمة له وهو المذهب عند المتكلمين من الاشاعرة والماتريدية كما مر منقولا عن العقائد الاسلامية (قوله ولا مخالفة الخ) فيه بحث لان الشارح ذكر سابقا انه للقدر المشترك بين التصديق فقط وبينه وبين الاعمال فيكون اطلاقه على الاعمال على الاحتمال الثاني ايضا مجازا ولان الايمان على هذا الاحتمال حقيقة في التصديق فقط او مع الاقرار والاعمال صفات مكملة له وعلى الاحتمال الثاني داخلة في حقيقته يزيد الايمان بزيادتها وينقص بانتقاصها (قوله بالكلية) اي لا تكون جزءا حقيقيا ولا عرفيا ولا مكملا له ولا يخفى انه ليس لهذا الاحتمال ذكر في الكتب وليس مذهب احد ان الاعمال ليست مكملة له والقول بانه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة كما ذهب اليه المرجئة لا يقتضي ان تكون الاعمال خارجة عنه بالكلية فانها تفيد رفع الدرجات (قوله وهو مذهب الخوارج) لم نجد هذا في الكتب المتداولة فان المسطور في الكتب ان الخوارج قاطبة قائلون بكون العمل جزءا مقوما للايمان كالمعتزلة والفرق باعتبار دخول تارك العمل عندهم في الكفر وعدم الدخول فيه (قوله ان الاسلام الخ) في الاحياء ان الايمان في اللغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والعناد التصديق محله القلب واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح توجب اللغة ان الاسلام اعم =

زيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد اجزاء منها ولا يقال تنعدم بانعدامها وهذا مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق ومجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان تجعل الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال الثاني الا بان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع أن تكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج * واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليه

= والايمان اخص اذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا وفي الشرع ورد اطلاقهما على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وورد اطلاقهما على الاختلاف ايضا نحو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا الآية والمراد بالايمان ههنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام باللسان والجوارح وفي حديث جبريل حين سأله ما الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التداخل ايضا نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل اي الاعمال افضل فقال الاسلام فقيل اي الاسلام افضل فقال الايمان انتهى فما ذكره الشارح رحمه الله ان الاسلام يطلق على الانقياد ظاهرا وهو التلفظ بالشهادتين لا يصح لغة ولا شرعا فانه في اللغة والشرع الانقياد مطلقا سواء كان بالقلب او باللسان او بالجوارح الا ان متعلقه في الشرع خاص وهو ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (قوله مسلما في الشرع) بان يكون مقرا باللسان وعاملا بالجوارح ولا يكون مصدقا بقلبه (قوله واما الاسلام الخ) ان اراد بالحقيقي الكامل فالايمان الكامل ايضا لا ينفك عن الاسلام لان كل واحد عبارة عن التصديق والاقرار والعمل وان اراد به ما يكون اسلاما عند الله ويترتب عليه النجاة وهو عدم الخلود (١٠٤) في النار فهو متحقق بمجرد التصديق كما ان الايمان

والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة والاسلام الحقيقي المقبول عند الله تعالى لا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مرت الاشارة اليه وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا من الايمان والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب المحز (ولا نكفر احدا

الحقيقي الثابت عند الله تعالى ولا ينفك احدهما عن الآخر وهو المراد من قولهم ان الايمان والاسلام واحد (قوله ولو فسر الخ) هذا على تقدير ان تكون المعرفة القلبية الحاصلة لبعض الكفار المعاندين

داخلة في التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم ولم نكن نكفرهم لكونهم موسومين من بعلامة الكفر وهو الانكار اللساني واما على ما ذهب اليه المحقق التفتازاني من انها داخلة في التصور ولذا قال في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وقال الشارح رحمه الله عنه في حاشيته سواء كان متعلقه المفرد او النسبة التقييدية او النسبة التامة الخبرية لكن لا على وجه الاذعان فلا حاجة الى اعتبار قيد زائد نعم انه لا بد من حصوله بالاختيار لكونه مكلفا فمن وقع نظره على المعجزة وحصل في قلبه نسبة الصدق الى التصديق الى النبي لا بد من حصوله منه اختيارا وان شئت زيادة تفصيل فارجع الى حواشينا على شرح العقائد النسفية (قوله قد عبر بعض المتأخرين) اي المولى نظام الدين الغوري الذي عرض به صدر الشريعة بانه زاد في الايمان ركنا آخر سوى التصديق (قوله والاقرب ان يفسر الخ) لئلا يلزم زيادة ركن آخر ويدخل الكفر العنادي في التصور او يحكم بكفره لكون عناده اللساني علامة التكذيب (قوله وان لم يصب المحز) بناء على ان كلامه يوهم ان التصديق من مقولة الفعل وليس كذلك فانه ليس الا الاذعان للنسبة لكن مقصوده انه لا بد من حصوله بطريق الاختيار وقوله لم يصب المحز في كتب اللغة حز قطعه والمحز المفصل لانه محل القطع (قوله ولا نكفر) في شرح الطحاوية لا تكفروا اهل القبلة اي لا تعاملوهم =

= معاملة الكفار كالخراج والجزية ونحو ذلك مما ذكرناه فى احكام المرتدين (قوله وهم الذين الخ) وقال بعضهم هم الذين صلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا واكلوا ذبيحتنا (قوله لان القادر قد يضطر الخ) كما قال الفلاسفة من انه تعالى و[illegible] نفى التمكن من الفعل والترك نظرا الى ذاته الا انه تعالى بالنظام الاكمل واجب الفعل بحيث صار الترك ممتنعا فهو عندهم قادر موجب ليس يصح منه الفعل والترك (قوله فعلا كان اوتركا) الصواب ذكره بعد قوله عما فيه لانه بيان لما (قوله لا يكفرون) مع قولهم بان العبد خالق لافعاله ويخصصون قوله تعالى (١٠٥) افمن يخلق كمن لا يخلق بخالق الاجسام والجواهر (قوله لانهم نزهوه) اى انما نفوا خالقه لافعال العباد لان تعذيبهم واثابتهم على افعال لم يفعلوها ظلم وقبيح لا يليق بالحكمة فهم وقعوا فيما وقعوا لتنزيههم ذاته تعالى عما لا يليق بكبريائه (قوله المنكرون لحرمة الخمر) حرمة الخمر ثبتت بنص الكتاب لا بالاجماع ولذا يحرمه الشيعة الذين لا يقولون بحجية الاجماع (قوله لابد من التقييد الخ) المذكور فى شرح العقائد للمحقق التفتازانى وحاشيته ان استحلال المعصية انما اذا ثبت كونها

من اهل القبلة) وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احداهما لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل فى لسانه او لعدم تمكنه منه بوجه من الوجوه (الا بما فيه) اى مايعلم منه (نفى الصانع القادر المختار) ذكره بعد القادر لان الاختيار الذى اثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بالمعنى الذى اثبته المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا يغنى القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى (العابم) فعلا كان اوتركا (او) بما فيه (شرك) اما فى وجوب الوجود او فى الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم الانصارى وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم نزهوه تعالى عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة وتأثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال واما المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار (او انكار النبوة او انكار ما علم مجيء محمد صلى الله عليه وسلم به ضرورة او انكار مجمع عليه قطعا) كالاركان الخمسة للاسلام وهى شهادة أن لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة ومثال الثانى المنكرون للمعاد الجسمانى كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر ولحم الخنزير وحل التختم للرجال بالفضة (واستحلال المحرمات) ولابد من التقييد بكون تحريمه مجمعا عليه وان تكون حرمته من ضروريات الدين وحينئذ يدخل فيما تقدم وبدون القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثانى اى كان الاجماع مستندا الى الظن لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل

معصية بدليل قطعى من الكتاب والسنة كفر بالاتفاق واذا ثبتت حرمتها بالاجماع ففيه خلاف وفى التلويح واما الحكم الشرعى المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اتفاقا وان كان قطعيا ففيه خلاف فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو الواجبات الخمس مما علم كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف فى غيره فهذا التقييد غير داخل فيما تقدم (قوله وحينئذ) اى حين اذ اعتبر القيد الثانى يكون استحلال المعصية داخلا فيما تقدم لانه انكار لما علم من الدين ضرورة (قوله وبدون القيد الثانى) اى لو لم يعتبر القيد الثانى بل اكتفى بالقيد الاول فقط ففيه تفصيل

(قوله لا يكفر جاحده) الحكم المجمع عليه اذا كان الاجماع مستندا الى دليل ظني وكذا اذا كان مستنده قطعيا ولم يشتهر ذلك الحكم بحيث يكون من ضروريات الدين فبقي الحكم المجمع عليه اذا كان مستنده قطعيا واشتهر بحيث صار من ضروريات الدين وبهذه القيود يدخل فيما تقدم لكونه انكار ما هو من ضروريات الدين لكن قال في شرح المواقف ان الاجماع اذا كان قطعيا ففيه خلاف وهو موافق لما نقلنا عن التلويح (قوله والقادحين الخ) في بعض النسخ والقادحون فهو جملة مستأنفة لبيان ان هذه الفرقة

قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من ضروريات الدين قلت ومع هذه القيود لا يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت ولا يبعد أن يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك ينكره كفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم (واما غير ذلك) كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في صحاب النبي صلى الله عليه وسلم الا ما يوجب تكفيرهم فهم به يكفرون وكقذف عائشة رضي الله عنها وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس يكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله (فالقائل به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم) اي القول بان الله جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في التقريب وذكره الشريف العلامة في أول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها شئ من الامور التي عدها المصنف رحمه الله تعالى من موجبات الكفر كما ذكروا في باب الردة أنه لو قال أحد اني ارى الله تعالى في الدنيا يكفر مع ان الآمدي ذكر ان بعض أصحابنا على ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا وأما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقية قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة مبني على انه فهم منه أحد هذه الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل أعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين و انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه أفضل صلاة المصلين وقس عليه باقي الكلمات وتأمل فيها نظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المصنف (والتوبة) وهي الرجوع واذا اسندت الى الله تعالى فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف العبد بها كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع

وان كانوا غير من ذكرنا لكنهم كافرون ومستفاد من قوله فالقائل به مبتدع وليس بكافر (قوله بغير ما ذكر) اي بغير ما يوجب تكفيرهم (قوله فان قلت الخ) في المواقف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن فننا انتهى فعلم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان لفقهاء سلوك الطريق الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون اخذوا الطريق الاسلم حيث لا ينسبون الكفر الى احد (قوله قلت الخ) فيه ان لزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه الا ان يكون اللزوم ظاهرا فهو بمنزلة الالتزام (قوله لغة الرجوع) قال القاضي في تفسيره اصل التوبة الرجوع فاذا وصف به العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف به الباري تعالى اريد به الرجوع من العقوبات الى المغفرة انتهى وهو الظاهر لانه تعالى التواب الرحيم في قوله انه هو التواب الرحيم (قوله اي رجع الخ) قال القاضي في تفسيره ثم تاب بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى بالتوفيق للتوبة ليتوبوا او انزل قبول توبتهم ليعدوا من جملة التوابين

التوبة الى المعصية من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع فى الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال فى الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم فى حقوق الناس رد المظالم وقد يقال الاقلاع فى الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له فى اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب وان يستديم الندم وعندنا هما ليسا بشرطين فى حصول التوبة (واجبة) لقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا (وهى مقبولة) عند الله (لطفا ورحمة واحسانا من الله) لا وجوبا بالمامر واقتراف الذنب بعد التوبة لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه عن مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب أو لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثانى ولا تصح التوبة المؤقتة مثل ان لا يرتكب الذنوب سنة لما مر فى تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعودوا اليها (والامر بالمعروف تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب) الامر به (وان كان) ما يؤمر به (مندوبا فمندوب) الامر به والمنكر ان كان حراما وجب النهى عنه وان كان مكروها كان النهى عنه مندوبا ولا يشترط فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والوالى لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر من غير اذن وكان ذلك شائعا فيهم ولم ينقل التنكير على ذلك من احد فكان ذلك اجماعا (وشرطه) اى شرط وجوبه وندبه (ان لا يؤدى الى الفتنة) فان علم انه يؤدى اليها لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل فى بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد (وان يظن قبوله) فان لم يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول أو شك فى القبول وعدمه هذا ظاهر العبارة كما لا يخفى وفى الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف الفتنة فيستحب اظهارا لشعار الاسلام (ولا يجوز التجسس) لقوله تعالى ولا تجسسوا ولقوله صلى الله عليه وسلم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وايضا علم من سيرته المطهرة صلى الله عليه وسلم انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة من المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظمة اخلاقه صلى الله عليه وسلم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب الكتمان فى المعاصى دون الكفر وقد روى ان امير المؤمنين عمر رضى الله عنه دخل من السطح دار رجل فوجده على

= اورجع اليهم بالقبول والرحمة مرة بعد اخرى ليستقيموا على توبتهم وما ذكره الشارح يستلزم تكرار ذكر الرحيم بعد التواب فى قوله تعالى انه هو التواب الرحيم (قوله بل يلزمه) الصواب الواو اذ لا معنى للترقى او الاضراب (قوله وفى الاخير تأمل) اى فى عدم الوجوب فى صورة الشك تأمل لان الامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب ومندوب وسقوطه انما هو لمانع والظاهر عدم تحقق المانع فى صورة الشك

حالة منكرة فانكر عليه وقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلاثة اوجه فقال ما هي فقال الرجل قد قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال وأتوا البيوت من ابوابها وقد أتيت من السطح وقال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رضي الله تعالى عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب من كتب الفقه (نسئل الله على هذه العقائد الصحيحة) التي مر تفصيلها (ورزقك العمل بما يحب ويرضى) وفي بعض النسخ وفقك الله لما يرضى من الاعمال قيل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون المراد القدرة القريبة المؤثرة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو خلاف ما عرف بعض المتأخرين من جعل الاسباب موافقة للسبب * اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحات ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

(يقول المذنب الخاطي طه قطرية الدمياطي)

بعد حمد الله والصلاة على الرحمة المهداه وعلى آله مواقف الرجاء وصحبه مقاصد النجاه فان العقائد العضدية جاءت تتهادى بعد التجافي وترفل من بنات فكر الجلال في ثوب الجمال الضافي مطرزة الحاشية والاطراف بحاشية احمد الحكيم السالكوتي سالكت بها مسالك الانصاف فلله هي عقائد بينت الرشد من الغي واوتيت لعمر ابيك من كل شي وقد تاحت الفرصة الثمن غالية القيمه فخذها بقوة وأمر قومك باغتنامها فهي اعظم غنيمه وانت خبير بان مثل هذا الكتاب اولى شيء بالتفصيل وكيف لا وهو على الحق دليل ولا يثبت المدلول الا بالدليل فاذا كنت ذا عسر أو يسار فحصله اما باليمين أو باليسار وبادر الى ما التزم طبعه حضرة الاستاذ الالمعي الشيخ حسن الرافعي والفاضل الهمام خير صحبي الشيخ احمد البابي الحلبي ومن سمح بالمال وما كل امرء ذو بال

انحا العقل والعقل اكرم به * انحا مسعدا ببلوغ الاماني
لقد جاءك الحق في حلة * تريك العقائد نور الجنان
كساها الجلال كساء الجمال * لتدني بالوصل صب المعاني
وطرزها السالكوتي بما * جنى من قطوف الفهوم الدواني
فدع عنك هذا التواني وبادر * وبادر ودع عنك هذا التواني
وبالطبع فازدد اليها اشتياقا * وارخ بيت رفيع المباني
جمال العقائد طبع علا * وشرح الامام الجلال الدواني

وتم طبعها بالمطبعة ذات الفخامه احدى مطابع مصر بكوم الشيخ سلامة اواخر ذي الحجة الحرام من عام التاريخ المنظوم من هجرته عليه الصلاة والسلام